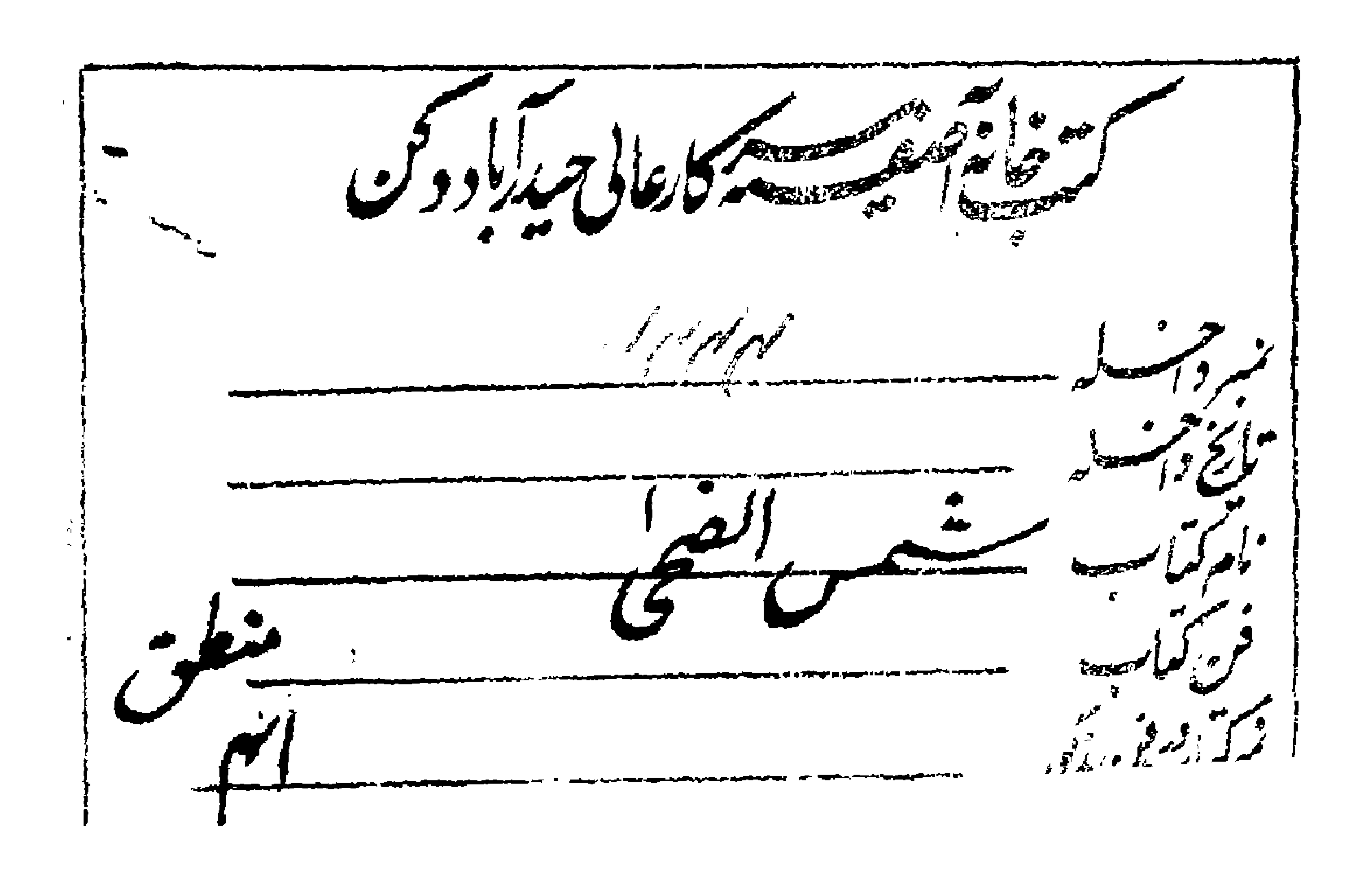
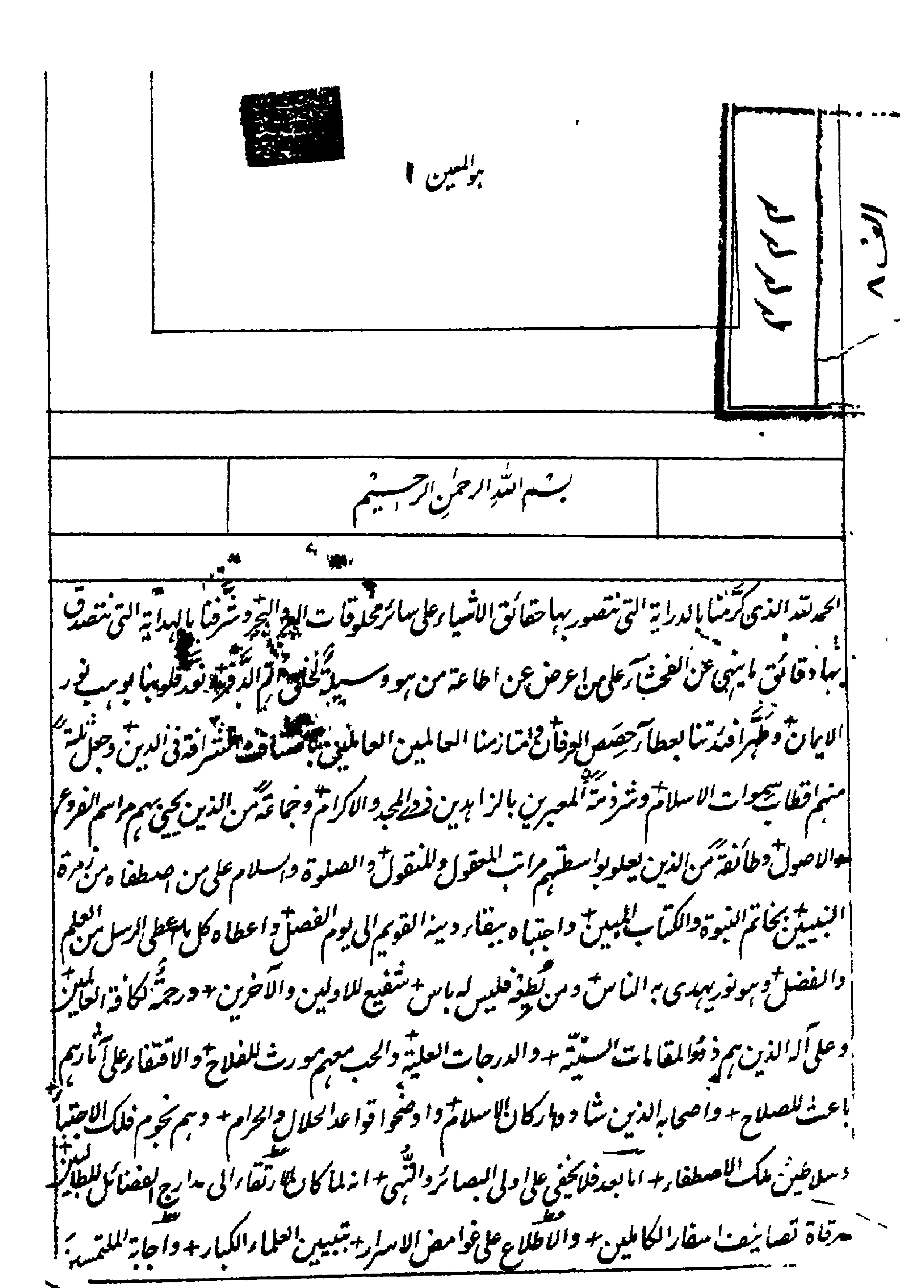




بوالمعين ١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرمنا بالدراية التي نتصور بها حقائق الاشياء على سائر مخلوقات البر والبحر وشرفنا بالهداية التي نتصدق بها دقائق ما نهي عن الفحشاء على من اعرض عن اطاعة من هو سيد الخلق ثم الدقة ونور قلوبنا بوهب نور الايمان وطهر افئدتنا بعطاء حصص العرفان وامتاز منا العالمين العاملين بمسافات الشرافة في الدين وجعل ثلة منهم اقطاب سموات الاسلام وشرذمة المعبرين بالزاهدين ذوي المجد والاكرام وجماعة من الذين يحيى بهم مراسم الفروع والاصول وطائفة من الذين يعلو بواسطتهم مراتب المعقول والمنقول والصلوة والسلام على من اصطفاه من زمرة النبيين بخاتم النبوة والكتاب المبين واجتباه ببقاء دينه القويم الى يوم الفصل واعطاه كل ما اعطى الرسل من العلم والفضل وهو نور يهدي به الناس ومن تبطنه فليس له باس شفيع للاولين والآخرين ورحمة لكافة العالمين وعلى آله الذين هم ذووا المقامات السنية والدرجات العلية والحب معهم مورث للفلاح والاقتفاء على آثارهم باعث للصلاح واصحابه الذين شادوا اركان الاسلام واوضحوا قواعد الحلال والحرام وهم نجوم فلك الاجتباء وسلاطين ملك الاصطفاء اما بعد فلا يخفى على اولي البصائر والنهى انه لما كان الارتقاء الى مدارج الفضائل للطالبين مرقاة تصانيف اسفار الكاملين والاطلاع على غوامض الاسرار بتبيين العلماء الكبار واجابة الملتمسين

المتضرعين + من شان من تشبه باخلاق رب العالمين + فاز قصب الذي عجزت من احاطة كمالاته زمرة من تحت السماء من اهل العقول + وقصرت من عد خصائله السنة من في الغبراء من الفحول + وبتربيته صارت رياض البرهان مزهرة + وغصون اشجار البيان مثمرة + وبتاديبه اضحت حياض الفطانة مترعة + ورياحين الذكاء ذوات فوعة + وهو المركز لجميع العلماء + المنتهى لافتخار الفضلاء + رئيس الذين يشار اليهم بالبنان + تاج المتبحرين الساحرين في البيان + شمس سماء العزة والكمال + قمر برج العظمة والجلال + مشيد اركان العلم + مؤسس اساس الفهم + المحمود بكل لسان + الممدوح في كل مكان + مرجع الماهرين للعلوم الحكمية + ظهير الواقفين للاحكام الشرعية + نقاد جواهر التحقيقات + غواص بحار التدقيقات + وحيد عصره + فريد دهره + الثاني للمعلم الاول + في حل ما لا ينحل + بحر العلوم + معدن الفهوم + فضل من افضال المنان + حقيق على الطلاب بذلك الصعاب + اديب عظماء الامصار + اريب كبراء الاقطار + مفتاح لفتح ابواب الهداية والرشاد + على سالكي سبل السداد + فخر المدرسين للمدرسة السلطانية + كاشف الاستار عن وجوه كل نكتة آبية + سيدي وسندي واللوذعي واستاذي + مولانا ومقتدانا + تراب بقاه + ابقاه عالم الخفي والجلي + على رؤس الطالبين المسترشدين الى يوم الدين + الذي اوصافه اكثر من ان تحصى + وحسناته ازيد من ان تملى + حواشي شريفة + وتقريرات انيقة بعبارات مهذبة + وتلفظات مستعذبة + وتحقيقات رائقة + وتدقيقات شائقة على الحاشية المتعلقة على تعليقات السيد الزاهد على الرسالة القطبية + التي ليس لها ثالث في الدقة والمتانة + في الزبر الدرسية + لافضل المحققين واكمل المدققين + المتعمد بغفران الباري + المولوي غلام يحيى البهاري + عونا الى ايصالهم درجات الكمال + وكشفا للمواضع التي وقع فيها القيل والقال + وايجابا لملتمس فرقة من علماء الزمان + وفضلاء الاوان + فلله دره + ثم لله دره + ما احسن تصنيفه + واتقن تاليفه + جزاه الله خير الجزاء + لانه خير من تحت الخضراء + والحق ان حاشية الفاضل البهاري كانت من سابق الزمان متروكة في مدارس العلماء + ومهجورة في مدارك الطلباء + لا لكونها متضمنة على المطالب التي تعيبها + والمآرب التي الفوز اليها من غير عسر + بل

لاشتمالها على العويصات + واحتوائها على المعضلات ولم يجترء احد من الكملاء ان يلقي يديه في ذيل تعليمها ولم يخطر ببال من له فكر صائب ان يجول ذهنه في ضواحي ترقيمها والناظرون كلهم اليها لساذرون كما انهم شيئا لايعلمون والطالبون جميعهم لها لشادهون كما انهم بين الطويل والعريض لايتميزون والآن صارت باعانة هذه الحاشية الشريفة التي لم يظهر مثلها في الآفاق صحيفة والتي اشتهرت في الاطراف كالشمس في الاكناف واشتاقت قلوب الذين لهم توقد في الاذكار الى اقتناء ذخائرها وتوجهت همم من اعطى مبلغ العلوم الى الانتساخ وطبع دفاترها واضحة لجمال الوضوح ومزيلة للشكوك كالقوس النفوح + ومتداولة في محافل العلماء الكرام وواقعة في مجالس الفضلاء العظام فمخ الكلام ان شيقصا من هذه الافادات عزيز من سلك الدرر عند ذوي الكمالات وورقا منها ثمين من اوراق الذهب والفضة لدى اهل الخبرة والنهية وتسميتها بينابيع التحقيق لبيس باطراء المادحين وتذكرتها بمعادن التدقيق ليس من اغضاء المسامحين اللهم انت الابدي فايد ذلك الالمعي الهادي المهدي في سعة الحال وخلو البال وحفظ عن الاخطار وهيئ له الاوطار لان من ذاته القدسية شيوع العلوم الحكمية وخلد اعداءه ومن لم يستعظمه من خصمائه بانواع الغوائل والتجب واقسام المحن والتعب لانهم يريدون ان يفتحوا حوانيت الجهل معما ان رتاج اسواق الفضل بحرمة النبي آخر الزمان وقوارع القرآن صلى الله عليه وعلى آله وصحبه بعدد نعم الجنان ما لمع القمران وتعاقب الملوان *

هذه صورة ماكتبه المحقق الالمعي والمدقق اليلمعي فخر الاذكياء همام العلماء مولانا محمد زكريا بن محمد يحيى جعل الله آخرتها خيرا من الاولى ۞

ومن يتوكل على الله فهو حسبه



شمس الضحیٰ لازالة الدجیٰ

در مطبع مصطفائی محمد مصطفیٰ خان طبع نمود



نحمدك يا من اعطانا من حقائق العلوم الحكمية* ووهبنا من دقائق المعارف الالهية* ونشكرك يا من مَيَّزنا
نوعنا عن اصناف الكائنات* بالقوة التي ندرك بها المعقولات* فسبحان من امطر علينا سحب الوجود*
ووضع علينا موائد اجناس الكرم والجود* وطهّر افئدتنا عن ادناس الجهل ونقائص الطغيان* ونوّر قلوبنا
بانوار العلم واشعة العرفان* ونصلي على النفوس الكاملة* والذوات الفاضلة* ملوك حظائر القدس*
رؤساء بقاع الانس* سيّما على نبيك الذي اختص بالخلق العظيم* وتفرد بالمقام الكريم* وقام
ببنيان الرسالة على سبيل التكميل* وختم به دفتر النبوة فلم يبق لغيره سبيل* رسولك المصطفى حبيبك
المجتبى* محمد صاحب قاب قوسين او ادنى **شعر** ما ان مدحت محمدا بمقالتي* لكن مدحت مقالتي بمحمد*
وعلى آله الطيبين الطاهرين* واصحابه الراشدين الهادين* **اما بعد** فان العبد المشتاق الى
رحمة ربه الولي* تراب علي بن شجاعت علي بن محمد فقيه الدين بن محمد دولت المفتي الدهلوي* اصلح الله
تعالى حاله* واحسن باله* وتولاه بعصمته* وخص آباءه برحمته* يقول لما كانت الحاشية
الموسومة بلواء الهدى في الليل والدجى التي علقها النحرير العلامة* والحبر الفهامة* عين اعيان المحققين*

المحققين* خير اخيار المدققين* وحيد العصر* فريد الدهر* تاج العلماء* رئيس الفضلاء* المؤيد بتائيد الباري*
مولانا غلام يحيى البهاري* قدس سره على الحاشية الزاهدية القطبية مشتملة على تحقيقات شامخة*
وتدقيقات راسخة* ونكات رائقة* وفقرات فائقة* مشحونة بالغرائب* مخزونة بالعجائب* ما مستها
ايدي الانظار* وما قرعت بها اذان الافكار* وكانت في غاية المتانة* ونهاية الدقة كانها المتن
المتين* والحصن الحصين* من شانها ان تكتب* بقلائد الجواهر والذهب* ورايت قلوب الطلبة
مائلة عليها* وعقولهم حائرة بين يديها* مع كونهم متكئين على ظواهر المطالب* غير واصلين الى حقائق
المآرب* فهم ليسوا غائصين في بحار تحقيقها* ومقتبسين لانوار تدقيقها* ففرائدها بعد في اصداف الالفاظ
مستورة* وخرائدها في خيام العبارات مقصورة* فخطر ببالي ان اعلق عليها حاشية تكون كافية
للمحصلين* ونافعة لهم في زمان التحصيل* ووافية للمدرسين* ومغنية لهم في اوان التكميل* وكنت اقدم
رجلا واوخر اخرى* مترددا في انه كيف يكون الوصول الى الغاية القصوى* قائلا ما قاله الشاعر
شعر كيف الوصول الى سعاد ودونها * قلل الجبال ودونهن حتوف * الرجل حافية ومالي مركب
والكف صفر والطريق مخوف * حتى امرني من لا يسعني مخالفة امره* وتحتم على اقتفاء اثره* فشمرت
عن ساق الجد لحل مشكلاتها* وفتح مغلقاتها* قاصدا حل عقد معضلاتها بانامل الانظار* وناويا
فتح ابواب غويصاتها ببنان الافكار* راقما لعبارات سهلة ظاهرة* وتقريرات سمحة باهرة* سائلا
من الله سبحانه ان يعصمني عن السهو والنسيان* فانه مما جبل عليه الانسان* وترجيتها بشمس
الضحى* لازالة الدجى* والمامول من الماهرين* والمرجو عن المنصفين* ان ينظروا فيها بعين العناية والوداد
ويعرضوا عن طريق الحسد والعناد* ويذكروني بخير الدعاء* ويشكروني بما عانيت في هذا التاليف
من الكد والعناء* وان عثروا على سهو لنا او غلط ينسب الينا فليستروا الزلل* وليصلحوا الخلل*
فالآن اشرع بالمقصود* متوكلا على واهب الخير والجود* [illegible] قوله بسم

لله التسبيح في اللغة التبعيد على ما في الصحاح والمراد تبعيد الله تعالى عن السوء من سبح في
الارض بتخفيف العين اذا ذهب فيها وابعد وبناء التفعيل للتعدية وقال البيضاوي في تفسير
سورة الحديد ان التسبيح متعد بنفسه وانما يعدى باللام مثل نصحته ونصحت له اشعارا بان ايقاع
الفعل لاجل الله تعالى وخالصا لوجهه وقال ابو جعفر احمد بن علي المقري البيهقي في تاج المصادر
التسبيح خدا را بپاكى ياد كردن ويعدى بنفسه وباللام ونماز گزاردن ومنه الحديث جلد رجلين
سبحا بعد العصر اي صليا انتهى وقد يجئ التفعيل من تلك المادة لازما ايضا قال الفيروزآبادي
في القاموس سبح كمنع سبحانا وسبح تسبيحا قال سبحان الله ومعناه تنزيها لله من الصاحبة
والولد وهو منصوب على المصدر اي ابرئ الله من السوء براءة والله علم مختص بذاته تعالى اصله اله
كفعال بمعنى مالوه اي معبود ثم حذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام ولا يجتمعان الا نادرا كقول
الشاعر مع معاذ الاله ان تكون كظبية كذا في الرضي ولذلك التعويض قيل في النداء يا الله بالقطع
ولا يجوز ان يكون هذا للزومها والالف في التي والذي ولا لكونها مفتوحة لعدم ثبوتها في ايم
الله ولا للكثرة الاستعمال والا لثبت في غيره مما كثر استعماله والاله يقع بحسب اصل الوضع على
كل معبود حقا كان او باطلا في القاموس كل ما اتخذ معبودا اله عند متخذه ثم صار علما لذاته تعالى
على سبيل الغلبة بان استعمل باد خال لام العهد عليه في ذاته تعالى لكونه اولى من يؤله اي يعبد
حتى صار مختصا به سبحانه كذا في حاشية البيضاوي للفاضل اللاهوري ثم اصح الاقوال في اشتقاق
الاله انه مشتق من اله ياله بفتح العين فيهما بمعنى عبد في القاموس اله الاهة والوهة والوهية
عبد عبادة ومنه لفظ الجلالة واختلف فيه على عشرين قولا ذكرتها في المباسيط واصحها انه
علم غير مشتق او اصله اله كفعال بمعنى مالوه انتهى **قوله** ما في السموات وما في الارض في جميع
[illegible] ات وافراد الارض رمزا الى ان السموات طبقات ممتازة كل واحدة منها من الاخرى بذاتها

(هامش) بمعنى
(هامش) فى ما والسلام ... سبحانه تعالى ... ثم اصح الاقوال
(هامش) في جمع السموات

بذاتها الشخصية سواء كانت متماسة كما هو مزعوم الحكماء اولا كما جاء في الآثار ان بين كل سماء مسيرة خمسمائة عام ومختلفة بالحقيقة لان اختلاف الآثار المشار اليه بقوله تعالى واوحى في كل سماء امرها يدل على اختلاف حقائقها بخلاف طبقات الارض فانها سواء كانت متفاصلة بالذات كما ورد في الاحاديث ان بين كل ارض وارض مسيرة خمسمائة عام اولا يكون متفاصلة كما هو مذهب الحكماء غير مختلفة بالحقيقة اتفاقا **قوله** الملك القدوس آه في انوار التنزيل الملك هو المتصرف بالامر والنهي في المامورين من الملك اى ماخوذ من الملك بالضم بمعنى بادشاه شدن وفي شرح الحصن الحصين الملك المقدرة على الايجاد والاعدام والاعزاز والاذلال انتهى القدس بالضم وبضمتين الطهر والقدوس من اسماء الله تعالى ويفتح اى الطاهر او المبارك وكل فعول مفتوح غير قدوس وسبوح وذروح وفروج فبالضم ويفتحن كذا في القاموس وفي شرح الحصن الحصين القدوس بالضم ويروى بالفتح المنزه عن النقائص قال السيد البا قران الظاهريين القشريين يقولون القدوس الطاهر المنزه عن الصمات والعيوب والنقائص وعن الهيولى وآفاتها وعن الطبيعة وغاياتها والحكماء القدسيين نحو ذلك منزلة قول القائل مالك الاقطار والآفاق وسلطان الاقطاع والارباع والعزيز الغالب الذي لا يغلب او الشديد القوي الحكيم المحكم لمبدعاته الذي لا يفعل الا ما فيه حكمة ما لغة كذا في الكشاف **قوله** الاميين الامي من لا يكتب ولا يقرء منسوب الى امة العرب الذين كانوا لا يقرؤن ولا يكتبون او الى الام بمعنى انه كما ولدته امه كذا في المغرب وقال الزمخشري في الكشاف الامي من لا يحسن الكتابة والمتعارف عند الفقهاء في تفسير الامي انه هو الذي لا يحسن حرفا من الفاتحة وما جازت الصلوة به **قوله** ويزكيهم اى يطهرهم من العقائد الخبيثة والاعمال الفاسدة **قوله** الكتاب اى القرآن **قوله** والحكمة اى الشريعة **قوله** فيا ايها الذين آمنوا آه اعلم ان الصلوة فرض بالامر مرة واحدة في العمر اتفاقا واختلف في وجوبها كلما ذكر اسم النبي صلى الله عليه وسلم فاختار الطحاوي تكرار الوجوب كلما ذكر ولو اتحد المجلس على الاصح لا لان الامر يقتضي التكرار بل لانه تعلق وجوبها بسبب متكرر وهو الذكر فيتكرر بتكرره ويصير دينا بالترك فيقضي لانها

ف اعلم ان الصلوة

لانها حق عبد كالتشميت وبه قال ابن اسحق وقال ابن العربی انه الاحوط وقال الکرخی انه لا یجب
تکرار ہا کلما ذکر اسمه صلعم بل یستحب فی الدر المختار المعتمد من المذہب قول الطحاوی وصححه الحلبی وغیرہ
کذا فی المحلی شرح الموطا **قوله** لتنالوا من النیل بمعنی الاصابة یقال نلته انیله وانا له نیلا ونالا ونالة
اصبته کذا فی القاموس **قوله** لا خلاق له ای لا حظ له فی الصراح خلاق بهره یقال لا خلاق له فی الآخرة
قوله ناضرة النضرة الحسن یقال نضر الوجه کنصر وکرم وفرح فهو ناضر ونضیر ای حسن کذا فی القاموس
وفی الصراح نضرة تازہ وباآب **قوله** ناظرة النظر التامل بالعین فی القاموس نظره کضربه وسمعه
والیه نظرا ومنظرا تامله بعینه **قوله** مسفرة ای مضیئة ومشرقة یقال اسفر الصبح ای اضاء واشرق
قوله حینا من الدہر الحین وقت مبهم یصلح لجمیع الازمان طال او قصر یکون سنة او اکثر او یختص
باربعین سنة او سبع سنین او سنتین او ستة اشهر او شهرین او کل غدوة وعشیة والدہر
الزمان الطویل والابد الممدود والف سنة وبفتح الهاء کذا فی القاموس **قوله** غوص الفرائد ای
غوص درآب فرو شدن والفرائد جمع فریدة بمعنی الجواہر النفیسة **قوله** التوم والدرر التوم بضم
التاء المثناة الفوقانیة جمع تومة بمعنی اللؤلؤة وام تومة الصدف والدرة بالضم اللؤلؤة العظیمة
والجمع درّ ودرر ودرات کذا فی الصحاح **قوله** قاموس العلم ای بحر العلم فی القاموس القاموس معظم ما البحر
کالقاموس وفی الصراح قاموس البحر میانه دریا **قوله** صحاح الدرایة الصحاح بالفتح البراءة من
کل عیوب والدرایة بالکسر العلم یقال دریته دریا ودریة ودرایة ای علمته **قوله** صراح الذکاء الصراح
بالضم الخالص من کل شئ والذکاء بالفتح والمد تیزی خاطر ویقال منه ذکی الرجل بالکسر فهو ذکی
کذا فی الصراح **قوله** قمقام الخ القمقام بالقافین المفتوحتین وبضم الاولی ایضا السید والهمام بالضم
الملك العظیم الهمة والسید الشجاع السخی خاص بالرجال والجمع همام بالکسر **قوله** لا یدرك الواصف
الخ هذا البیت لابی الفتح البستی الشاعر المشهور والمقصود منه الاعتذار من الاقتصار فی مدح ... ب ...

الاستنادُ على القدر المذكور والمطري بالطاء والراء المهملتين اسم فاعل من الاطراء بمعنى المبالغة في المدح يقال اطريت فلانا اي بالغت في مدحه والطراء اي احسن الثناء عليه والخصائص جمع خصيصة بمعنى الفضيلة والمعنى ان الواصف المداح لا يصل الى خصائل الممدوح وان كان مجاوزا في كل وصف يصفه وقد ذكرنا شرح هذا البيت مبسوطا في كتابنا المسمى بازالة الغفل عن اشعار المطول ان شئت فارجع اليه **قوله** يضيق القرائح التضييق تنگ كردن كذا في تاج المصادر والقرائح جمع قريحة بمعنى الطبيعة في القاموس القريحة اول ما يستنبط من البير كالقرح واول كل شيء ومنك طبعك وفي الصراح قريحة اول آبي كه برايد از چاه ومنه يقال لفلان قريحة جيدة يراد استنباط العلم بجودة الطبع واقترحت عليه شيئا اذا سألته اياه من غير روية انتهى **قوله** ريثما الريث بالراء المهملة المفتوحة والياء التحتانية الساكنة والثاء المثلثة المقدار وفي الصراح ريث درنگ كردن يقال راث علي خبرك اي ابطاء وما راثك علينا اي ما ابطاك عنا انتهى وربما استعمل ريثما بمعنى حينما وفي شرح المقامات ريثما اي قدر ما واصل الريث الابطاء ثم استعمل بمعنى المقدار ولفظ ما مصدرية او زائدة على اختلاف القولين **قوله** ارتفاع صدفة الصدف بالتحريك غشاء الدر والواحدة بالهاء وكجبل وعنق وصرد وعضد منقطع الجبل وكجبل كل شيء مرتفع من حائط ونحوه وهو المراد في هذا المقام وقد وقع في بعض النسخ سدته وفي بعض آخر سدفته وهاتان النسختان ملائمتان لقوله الآتي عتبة فان السدة بالضم والتشديد والسدفة بالضم والسكون باب الدار كذا في القاموس **قوله** دون عتبة اي عند عتبة والعتبة بالتحريك اسكفة الباب **قوله** الكدح اي السعي يقال كدح في العمل كمنع سعى وعمل لنفسه في الصراح الكدح كار كردن وكوشش نمودن **قوله** يثبطني التثبيط بالثاء المثلثة والباء الموحدة والطاء المهملة باز داشتن از كاري كذا في المنتخب في القاموس ثبطه عن الامر عوقه وبطا به عنه كثبطه فيها **قوله** باعني الباع قدر مد اليدين

كالبوع ويضم والجمع ابواع وباعة الدار ساحتها كذا في القاموس **قوله** الصدى الصدى بالصاد والدال المهملتين المفتوحتين مرد پاکیزه تن کذا فی المنتخب وفی القاموس الصدى الرجل اللطيف الجسد والجسد من الآدمي بعضه انتهى **قوله** في الليل والهدى اى في الليل والنهار **قوله** معهوداً اى مرعياً محفوظاً **قوله** الحمد هو الشكر لما كان الحمد في الاصطلاح هو الشكر اللغوى اى فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعماً فعرفه به بارادة المعنى الاصطلاحي من الحمد المعرف والمعنى اللغوى من الشكر المعرف ثم فسر الشكر بقوله وقضاء الحق فان معنى الشكر قضاء الحق الذي هو تعظيم المنعم وليس هذا تفسيراً آخر للحمد فاندفع ماتوهمه الفاضل اللبكنى من ان تفسير الحمد بقضاء الحق عدول عن تعريف المحققين الى ما ليس بمعنى اصطلاحى ولا لغوى مناسب المقام وان اراد بيان المعنى اللغوى مطلقاً فلا وجه للتخصيص بالذكر فان معناه الرضاء والجزاء ايضاً على ما في القاموس انتهى كلامه بعبارته **قوله** والعلم هذا هو الملائم في هذا المقام لحصول براعة الاستهلال به فان الرسالة القطبية التي شرحها زاهد المحققين لبيان تحقيق العلم واقسامه **قوله** الساطعة المرتفعة يقال سطع الصبح اذا ارتفع **قوله** في الصحاح كل من ولى آه وفى الصراح ولاية تصرف كردن ودست يافتن **قوله** الخير ما يرغب آه هذا مطابق لما افاده الفيروزابادى في القاموس حيث قال الخير ما يرغب فيه الكل كالعقل والعدل مثلاً والجمع خيور انتهى وكذا فى اكثر كتب اللغة فما اورده الفاضل اللبكنى من ان تفسير الخير بما يرغب فيه الكل غريب ومردود مردود ناش عن عدم المراجعة الى القاموس ثم التوهم بان ذلك التفسير منقوض بالاسلام والقرآن فانه خير البتة مع ان الكل لا يرغب فيه سخيف لان التفسير المذكور انما هو للخير المطلق الغير المخصوص بملة دون ملة لا للخير الشرعى حتى يتوجه النقض بهما ولكن ما استبان انه لا حاجة لاندفاع ذلك النقض الى التاويل بان المراد من كونه مرغوب الكل ان يكون محلاً لرغبة الكل ولا ينبغى لاحد ان يرغب عنه ولا ريب فى كون القرآن والاسلام خيراً

قوله من بعض الشيخ المحقق مولانا عبد الحق الدهلوى رحمه الله تعالى

الفاضل اللبكنى المولوى محمد عبد الحليم رحمه الله تعالى

الفاضل اللبكنى المولوى محمد نعمة الله تعالى

المولوى عماد الدين رحمه الله تعالى

قوله من بيان ...

المولوى عماد الدين رحمه الله تعالى

حينئذ بهذا المعنى واما اعراض الكفار والمشركين عنها هو بالعناد والخصومة وهذا لا ينافي كونه مرغوبا في نفسه
قوله الافاضة اه في القاموس افاض الماء على نفسه افرغه وفي قول السيد الهروي المفيض للتصور والتصديق
رد على الفلاسفة بان التصور الحاصل بعد ترتيب الحد وكذا النتيجة الحاصلة بعد ترتيب القياس فائض من الواجب
تعالى لا من العقل كما يزعمونه كذا في بعض الحواشي قوله الادناس بالفتح جمع دنس بالتحريك بمعنى الوسخ يقال
دنس الثوب كفرح دنسا ودناسة فهو دنس اي اتسخ قوله والحقائق من حقيقة الامر اعلم انه لما كان
الحقائق جمع حقيقة وحقيقة الشيء نفسه وذاته فالظاهر من قول السيد الزاهد حقائق التصورات هو التركيب
الاضافي بدون اعتبار اضافة الصفة الى الموصوف اذ يحتاج لتصحيح هذه الاضافة الى الحاق ياء النسبة
حتى يؤول الى التصورات الحقيقية فانه يقال تصور حقيقي ولا يصح ان يقال تصور حقيقة بالتوصيف بل انما
يصح بالاضافة نعم لو قال حقيقيات التصورات لكان متعينا للاضافة المذكورة كما تعينت الفقرة
الاولى اعني قوله صوادق التصديقات لها ولذلك الظهور حمله المحشي المحقق على تلك الاضافة وقال فيه
ايماء الى انه لما كان حال الحقائق كحال العرضيات بالطريق الاولى ومن ههنا اقترح ان حمل القول على
اضافة الصفة الى الموصوف لتحصيل التطابق بين الفقرتين كما هو المرضي للفاضل الابكي عدول عن الظاهر
واما القول بانه لا مدح في ميلان مطلق التصورات سواء كانت صادقة او كاذبة الى جنابه صلى الله عليه وسلم الا
ان يتكلف بحمل المطلق على الفرد الكامل انتهى فغير تام لانه ليس المدح الا في كون ذاته عليه السلام جامعة لجميع انحاء التصور
بحيث لا يشذ منها شيء الا ترى انهم صرحوا بكون المبادي العالية مدبرات للعالم ومدركات لجميع انواع التصديق
قال العلامة الدواني في حواشي شرح التجريد العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وشانه مع الصادق الحفظ والتصديق
ومع الكواذب الحفظ فقط واذا كانت المفارقات جامعة لجميع انحاء العلم فرسولنا افضل المجردات واكمل الماديات
عليه الصلوة والتحيات يكون محرزا لها بالطريق الاولى ولا يكون شيء منها خارجا عن دائرة علمه عليه السلام على
انا نقول سلمنا انه لا مدح في ميلان التصورات الكاذبة الى جنابه صلى الله عليه وسلم لكنا ناخذ مطلق التصورات

بمعنى المطلق الذي هو موضوع المهملة القدمائية اعني ما يؤخذ من حيث هو ولا يلاحظ معه الاطلاق فالمطلق بهذا المعنى

يكون متحدا مع الافراد ذاتا ووجودا ويتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفائه كما تقرر في موضعه فيصح ان يقال في اثبات

مطلق التصورات مائلة الى جنابه عليه الصلوة والسلام لان بعض افراده وهو التصورات الصادقة الحقة متوجه

الى نفسه النفيسة وحكم الفرد حكم الكلي لاتحاده معه فلا حاجة الى تخصيص المطلق بحمله على الكامل لان الميلان جار في المطلق

وان لم يكن جاريا في كل نوع منه اعني التصورات الكاذبة الباطلة ونظيره ما يقال ان مطلق العلم منقسم الى

البديهي والنظري اذ بعض افراده وهو الحصولي الحادث منحصر فيهما وان لم ينقسم بعض افراده الاخرى الحضوري

والقديم اليهما ثم اطلاق التكلف على حمل المطلق على الفرد الكامل عجيب جدا فانهم يطلقون التبادر في مثال هذا المقام

فيقولون الوجود يتبادر منه الوجود الخارجي والوجوب يتبادر منه الوجوب بالذات فكذا التصور يتساق منه التصور

الصادق فالحاصل انه لا كلفة في ارادة ما هو المتبادر الى الفهم والمنساق الى الذهن كما لا يخفى على من فهم وانصف



قوله فتشبيه روحه ونفسه آه يعني ان التشبيه الواقع في عبارة زاهد المحققين صوادق التصديقات بعينها

متوجهة الى حضرة الاقدس وحقائق التصورات بانفسها مائلة الى جنابه المقدس استعارة بالكناية التي هي

عبارة عن ان يشبه شيئ بشيئ في النفس ويسكت عن اركان التشبيه وهي المشبه والمشبه به ووجه التشبيه واداته

سوى المشبه وذلك لان مركز الشيئ محله وموضعه الذي يتوجه ويميل اليه الشيئ اذا خلي وطبعه واذا كان كل واحد

من التصديقات الصادقة وذاتيات التصورات تقتضي بالنظر الى نفس ذاته ومجرد طبعه ان يتوجه ويميل الى

حضرة الاقدس وجنابه المقدس الذي هو كناية وعبارة عن روحه ونفسه صلى الله عليه وسلم فروحه عليه

الصلوة والسلام بالنسبة الى تلك التصديقات والتصورات بمنزلة المركز وهل هذا الا ما ادعيناه وبه تبين

غرض المحشي المحقق ان التشبيه المذكور في التفريع اعني قول السيد الهروي فروحه المعلى مركز المعقولات محمول على

الاستعارة بالكناية حتى يتم ما اورده الفاضل اللبكني بسوء الفهم وقلة التدبر في السياق والسباق من

انه ليس استعارة بالكناية بتشبيه الروح بالمركز كما وهم اذ لا بد فيه من حذف جميع اركان التشبيه سوى

المشبه کما یشهد به تعریفه وده المشبه ایضاً مذکور ولا یتحقق الاستعارة بالکنایة مع ذکره کما تقرر فی موضعه تم کلامه بعبارته فافهم وتبصر **قوله** واثبات کونه متوجهاً الیه آه اعلم ان الاستعارة التخییلیة عبارة عن ان یثبت للمشبه شیئ من لوازم المشبه به ولما اثبت السعید الزاهد فی العبارة المذکورة سابقاً لوازم المرکز من کونه متوجهاً الیه لحضرة الاقدس وروحه المقدس صلی الله علیه وسلم فلا ظنک شاکاً فی تحقق تلک الاستعارة ولیس مقصود المحشی المدقق ان اثبات کونه متوجهاً الیه بالطبع الواقع فی التفریع استعارة تخییلیة لیتوهم انه لیس ههنا استعارة تخییلیة لانها اثبات لوازم المشبه به للمشبه ونسبتها الیه ولم ینسب شیئ من لوازم المرکز الی روحه صلی الله علیه وسلم فی اللفظ فما قیل ان اثبات کونه متوجهاً الیه بالطبع استعارة تخییلیة ایضاً وهم انتهی کلامه بلفظه فافهم ولا تسرع **قوله** بالجر علی البدل ای من المعقولات **قوله** وکذا عدیله ای قوله نظریاتها وفطریاتها بالجر علی البدل من العقلیات **قوله** خروج الماء من العین یقال نبع الماء اذا انفجر وجری وفی القاموس نبع الماء ینبع مثلثة نبعاً ونبوعاً خرج من العین انتهی والمراد الخروج ای العقلیات مخرجها النفس العلیا علیه السلام **قوله** ای اتباعه واولیاءه هذا التفسیر مبنی علی ما ورد فی الحدیث آلی کل مومن تقی وفی القاموس الآل اهل الرجل واتباعه واولیاءه ولا یستعمل الا فیما فیه شرف غالباً فلا یقال آل الاسکاف کما یقال اهله واصله اهل ابدلت الهاء همزة فصارت أأل وتوالت همزتان فابدلت الثانیة الفاً تصغیره اویل واهیل انتهی ثم اعلم ان فی الآل تخصیصات احدها انه لا یضاف الی غیر العقلاء فلا یقال آل الاسلام وآل مصر کما یقال اهل الاسلام واهل مصر وثانیها انه لا یضاف من العقلاء الا الی الذکور فلا یقال آل فاطمة وثالثها انه لا یضاف من ذکور العقلاء الا الی من له خطر سواء کان ذا خطر فی الدنیا والآخرة کآل النبی صلی الله علیه وسلم او فی الدنیا فقط کآل فرعون قال الله تعالی واغرقنا آل فرعون فلا یقال آل الکناس وآل العصار وغیرهما من الارازل فان قیل الآل مما استعمل مصغراً والتصغیر یدل علی التحقیر فکیف یصح انه لا یستعمل الا فی ذوی الاخطار ازیح بما افاده بعض المدققین من ان التصغیر انما یدل علی تحقیر الآل لا علی تحقیر

المولوی عماد الدین اللبکنی

قوله اعلم ان آه

من يضاف اليه الآل والمراد من استعماله مخصوصاً في الاشراف انه لا يضاف الا الى من له خطر عظيم فلا منافاة
بينهما اصلاً ومن ثمه استبان انه لا حاجة الى الجواب بان الخطر في نفسه لا ينافي التصغير بالاضافة الى الاولى الاخطار
العظيمة وقد يجاب بانه يجوز ان يكون التصغير للتعظيم فلا يمنع اختصاصه بالاشراف ونوقش فيه بان تصغير
التعظيم فرع تصغير التحقير كما صرحوا به هذا ما ذكره الفاضل الجلبي في حاشيته على شرح التلخيص ثم اختلف في جواز
اضافة الآل الى المضمر فمنعه الكسائي والنحاس وزعم ابو بكر الزبيدي ان اضافته الى المضمر من لحن العامة و
قال المرادي في شرح الالفية الصحيح انه من كلام العرب **قوله** واصحابه اعلم اولاً ان الاصحاب جمع صحب بكسر الحاء
مخفف صاحب كنمر وانمار لا جمع صاحب لان جمع فاعل على افعال لم يثبت كما نص عليه الجوهري واما جمع صاحب
فصحب مثل راكب وركب وصحبة بالضم مثل فاره وفرهة وصحاب مثل جائع وجياع قال الشاعر وقال صحابي
قد شانك فاطلب * وصحبان مثل شاب وشبان كذا في الصحاح ثم المختار ما افاده صاحب جامع الرموز
من ان فاعلاً يجمع على افعال كما صرح به سيبويه ومثل بصاحب واصحاب وارتضاه الرضي والزمخشري واختاره
العلامة التفتازاني في المطول حيث قال الاطهار جمع طاهر كصاحب واصحاب وثانياً ان الفرق بين الاصحاب
والصحابة ان الاصحاب اعم من الصحابة فان الاصحاب يطلق على اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيره
ايضاً بخلاف الصحابة فانها لا تطلق الا على اصحابه صلى الله عليه وسلم فالصحابة صارت بغلبة الاستعمال في
اصحاب الرسول كالعلم لهم **قوله** طالت صحبتهم اعلم انه قد عيّن بعضهم زمان الطول بستة اشهر وشرط بعضهم
البلوغ في الاصحاب وبعضهم لا **قوله** مسلمين احتراز عمن ادرك صحبة النبي عليه الصلوة والسلام في حالة الكفر
ثم اسلم ولم يدرك صحبته مع الاسلام فان قيل هذا التفسير غير مطرد فانه شامل لمسلم ادرك صحبة النبي صلعم
حال الاسلام ثم ارتد مع انه غير معدود من الاصحاب فلابد من ذكر قيد يخرجه وهو قولنا ماتوا على الايمان كما
هو المشهور قلنا هذا القيد وان كان غير مذكور في اللفظ لكنه مراد معنى وانما لم يذكره اتكالاً على الشهرة و
اعتماداً على الطبيعة الوقادة فلا يرد ان تفسير الاصحاب بما ذكره المحشي من قبيل الترك لما ينبغي والاتيان بما لا ينبغي

قوله رأوا النبي عليه الصلوة والسلام روي انه اهل الرؤية من المسلمين عند وفاته عليه السلام مائة الف واربعة عشر
الفاً وقيل عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفاً كذا في بعض الحواشي ثم اعلم ان المراد من الرؤية اعم من ان
يكون حقيقة او حكماً ليدخل ابن ام مكتوم في الصحابة رض قوله جمع خير بالتشديد اي صورة او تقديراً بان يكون
جمع خير مخفف خيّر صفة مشبهة وهو احتراز عن خير بالتخفيف مطلقاً اسم تفضيل فانه لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث
لكونه مخفف اخير من افعل من لا يتصرف فيه لكونه مشابهاً لفظاً ومعنىً لافعل التعجب غير المتصرف فيه كما ثبت
في النحو هذا ما ذكره الفاضل الحلبي في حاشيته على المطول ثم اعلم انه قد يقال هذا الخير مصدر من خار يخير وهو التفضيل
على الغير في امر من الامور وتعديته بمن وكثر استعماله في موضع النعت بمعنى افضل بالاضافة او بمقارنة من
ولذا توهم البعض انه افعل التفضيل في الاصل ثم خفف وهذا التوهم ليس بشيء لانه لو كان كذلك يلزم تغيير الصيغة
مع حصول الالتباس في اللفظ ولان اعتبار الصيغة ليدل على الزيادة على اصل معناه وهي حاصلة فيه وضعاً
فيلزم تحصيل الحاصل فافهم قوله الميسم الميسم بكسر الميم وسكون الياء التحتانية وفتح السين المهملة اثر الحسن كذا
في القاموس قوله آنس كمساجد اي آنس بالمد جمع آنس كمساجد جمع مسجد قوله بالبنان البنان بتقديم الباء
الموحدة المفتوحة على النون رؤس الاصابع قوله عالم القدس اي عالم الملائكة الروحانية قوله بضمتين
والمد جمع رئيس هكذا في اكثر النسخ والظاهر انه من تحريفات الناسخين فانه لم يوجد جمع رئيس على هذا الوزن والصواب
ما في بعض النسخ بالضم والفتح والمد فما اورده الفاضل اللكنوي من ان القول بان رؤساء بضمتين بخلاف
عظماء خطاء لان فعلاء بضمتين ليس من اوزان الجمع ولو سلم فكل واحد من الجمعين يحتمل كل واحد من الوزنين فلا
فرق انتهى انما يرد على المحرف وشان المحشي اعلى وارفع من ذلك ولو سلم استناده الى المحشي المحقق بناء على الاكثر
فلا يبعد كل البعد ان يقال ما شاع جمع فعيل على فعلاء بالضم والفتح والمد كعظيم وعظماء ورئيس ورؤساء وكريم
وكرماء وشريف وشرفاء ونص المحشي في ذيل قول السيد الهروي عظماء آنس القدس بان عظماء بالضم والفتح
والمد جمع عظيم فتفنن في العبارة واتى بالتثنية التغليبية وقال بضمتين والمد ولا مشاحة في هذه التثنية سيما عند

الاعتماد على الشيوع وقيام القرينة الصارفة عن توهم خلاف المقصود فان قلت ارتكاب تاويل التثنية التغليبية
مما يجه قول المحشي بخلاف عطاكم اورده المورد قلنا هذا القول لم يذكره المحشي بل ذكره المعترض من عند نفسه ونسبه
اليه افتراء ثم كان الحري للمورد المدقق الاغماض عن امثال هذه الاعتراضات اذ ليس فيه الا تضييع الاوقات
ولكن لما التفت بذكر ذلك الايراد فصرفنا عنان الهمة الى تزييفه بقدر الامكان ليبقى تذكرة بين الخلان ۱۲

قوله حمى جمع حام من الحماية بمعنى الحفظ **قوله** بمعنى العلامة والمراد الطريق **قوله** سائق من السوق بالفتح
بمعنى راندن كذا في الصراح **قوله** الى الخير متعلق بقوله سائق **قوله** من مصالح بيان الخير **قوله** من عني بالعون
آه فالعناية بمعنى الارادة والمعنى المستعين بارادته تعالى بان يتعلق ارادته تعالى بانجاح المقصود واعطاء المطالب
وهذا مما لا ريب في صحته فلا يرد انه لا معنى لقوله المستعين بارادته تعالى بذلك العبد شيئا **قوله** لا من عناه الامر
عناية اهمه اي اقلقه وحزنه فالعناية بمعنى الاهتمام في القاموس عناه الامر يعنيه ويعنوه عناية وعناية اهمه
به اهتم وفي الصحاح اهمني الامر اذا اقلقك وحزنك والاهتمام الاغتمام وفي الصراح اهتمام بي آرام كردن كار
كسي را واهتمام غمخواري كردن ثم من البين انه لا معنى لقوله المستعين بعناية الله تعالى اي باهتمامه وحزنه والتاويل
الذي افاده الفاضل اللبكني من ان المعنى المستعين باهتمامه تعالى بان يجعل الله سبحانه ذلك التصنيف من
الامور المهتم بشانها عنده تعالى ركيك جدا لان هذا المعنى لا يفهم بحسب العرف ولا اصل له في اللغة فافهم
قوله كما هو الظاهر لاشتراك الاستعانة والاعانة في كونهما من الابواب الثلاثية المزيدة فيهما بخلاف
العناية فانه من الثلاثي المجرد **قوله** هو تعلق الارادة به ومن المعلوم انه لا معنى لقولنا المستعين بتعلق ارادته
تعالى فان التعلق مما لا يستعان به **قوله** والغباوة عدم الفطنة في القاموس غبي الشيء وعنه غبا وغباوة
لم يفطن له وهو غبي والشيء منه خفي وفيه غبوة وغباوة وغبي كصلي غفلة **قوله** والغواية سلوك طريق آه يقال
غوى يغوي غيا وغواية اي ضل **قوله** والفطانة اي الحذاقة **قوله** ونفائس المطالب يقال شيء نفيس ومنفوس
اي يرغب فيه **قوله** من قبيل جرد قطيفة اي قبيل اضافة الصفة الى الموصوف يعني المطالب النفيسة **قوله**

وكذا ما بعده يعني قوله ولطائف المآرب ايضاً من باب تلك الاضافة بمعنى المآرب اللطيفة وأبعيد بالضم مصغر
بعد قوله من الارب بكسر الهمزة وفتح الراء المهملة بمعنى الحاجة وكذا الأربة بالضم والكسر قوله والحبر بالكسر آه قيل هو
مقلوب البحر لكن الفرق ان البحر يطلق على من اتسع في كل شيء والحبر لا يطلق الا على المتسع في العلم كما ان الجذب
مطلق نزع الشيء والجبذ مقلوبه مخصوص بنزع الثوب كذا في بعض الحواشي قوله المجرد المبالغة اي صاحب العلم الكثير و
لا يطلق العلامة على الله تعالى لتوهم التانيث قوله والنحرير آه في القاموس النحر والنحرير بكسرهما الحاذق الماهر
العاقل المجرب المتقن الفطن البصير بكل شيء لانه ينحر العلم نحراً انتهى وقال الجاربردي النحرير البليغ في العلم كانه ينحر
الشيء اي يبلغه علماً يقال نحرت الكتاب علماً اي بلغته علماً وعلمته حق العلم وقد زعم البعض ان النحرير لفظ يوناني و
فيه ما فيه قوله مهماته جمع مهم في الصراح مهم كار سخت قوله والجود بالضم معروف في القاموس الجود السخا
والجواد السخي قوله لتحققها في اجزاء الزمان آه اي لتحقق البعدية الزمانية في اجزاء الزمان بنفس ذواتها كبعدية
اليوم عن الامس والغد عن اليوم وفي الزمانيات بواسطة اجزاء الزمان كبعدية طوفان نوح عن آدم على نبينا
وعليه الصلوة والسلام وذلك لما تقرر في الحكمة من ان الزمان موجود في الخارج يقتضي التجدد والتصرم
القبلية والبعدية بالذات فلاجزائه تقدم وتاخر اولاً وبالذات وللاشياء الاخر ثانياً وبالعرض هذا
عند الحكماء واما عند المتكلمين فالزمان وهمي محض غير موجود لا بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه ومعروض القبلية
والبعدية بالذات هو الاشياء قوله مع موصوفه وعالمه فيه تنبيه على ان المراد من الموصوف هو العالم لا المعلوم
وتوقف وجود العلم على تحقق العالم دون المعلوم فانه قد يكون معدوماً بل ممتنعاً لكون العلم من الصفات النفسانية
ما تصف به الا العالم ولذا لا يقال للمعلوم انه متصف بالعلم كما لا يقال للمسموع انه موصوف بالسمع وقال
السيد المحشي فيما بعد والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة العلمية متحققاً بعد تحقق الموصوف
عن ارادة المعلوم من الموصوف فانه مستلزم للتغاير بين العلم والمعلوم من الحضوري والا لزم القبلية والبعدية
الشيء ونفسه وهو كما ترى وذلك التغاير مما ابطله السيد المحشي واثبت الاتحاد بينهما كما ستقف عليه فانتظره

قوله فانه للسلب الكلي وهو قوله لايجامع فرد منه مع موصوفه وعالمه تحققا وحدوثا وذلك لاجتماع افراد العلم الحضوري مع الموصوف كعلمنا بانفسنا وعلم العقول بذواتها قوله يمتنع وجود البعد بدون القبل سواء كان معه كالمجردات بالنسبة الى الواجب سبحانه او لا كالماديات بالنسبة اليه تعالى فالنسبة بين البعدية الزمانية والذاتية عند الفلاسفة هي العموم والخصوص من وجه لوجودهما في بعدية الحوادث اليومية عن ذات الواجب تعالى وتقدس ووجود الاولى بدون الثانية في بعدية زيد المفروض حدوثه اليوم عن عمرو المفروض حدوثه امس مع فرض انتفاء العلية والمعلولية بينهما وبالعكس في بعدية العقول عن الواجب جل مجده واما النسبة بينهما عند المتكلمين فالعموم والخصوص مطلقا كما صرح به الفاضل اللاهوري في بعض تصانيفه قوله اذ هذا المعنى تعليل لقوله ولا يصح قوله يوجد في الحضوري الحادث اعلم ان العلم وصف للمدرك به يمتاز المعلوم عنده عن غيره وهو ان كان بحصول صورة الشيء يسمى بالحصولي وان كان بحضوره بعينه فبالحضوري وكل منهما على ضربين حادث وقديم فالحصولي الحادث كعلمنا بغير ذواتنا وصفاتنا والحصولي القديم كعلم المجردات بغير ذواتها والحضوري الحادث كعلمنا بانفسنا والحضوري القديم كعلم الواجب تعالى مطلقا وعلم المجردات بانفسها قوله وهو خلاف مقتضى كلامه آه لاقتضائه تخصيص مورد القسمة بالحصولي الحادث من العلوم انتهى كلام السيد الزاهد المحشي لا للعقل الاعلى تقدير ارادة البعدية الزمانية اذ البعدية الذاتية تستدعي ان يكون المقسم مطلق الحصولي لا الحصولي الحادث ولا يقال ان المقصود تخصيص المقسم بالحصولي مطلقا سواء كان هذا التخصيص في ضمن تخصيصه بالحصولي فقط او في ضمن تخصيصه بالحصولي والحادث كليهما لاخراج الحضوري اي التخصيص ويتنبه هذا الكلام كما تنبه دليل المص نعم انما كان الايراد اذا كان المقصود التخصيص بالحصولي دون الحادث لانا نقول المقصود عند الزاعمين بصحة البعدية الذاتية التخصيص بالحصولي وحده دون الحصولي الحادث فالاباء باق على حاله كما هو الواضح على من له ادنى مسكة واما ما افاده الفاضل اللبكني من ان قوله ويمكن ان يقال آه مبني على ابداء احتمال من عند نفسه وقوله المراد بالعلم المتجدد آه بيان لمذهب المص واليه اشار بقوله المراد انتهى فمصادم لظاهر كلام السيد الهروي فان الظاهر انه اشار اولا بقوله المراد بالعلم آه الى تفسير المتجدد بحيث يتعين

به مورد القسمة اعني الحصولي الحادث ثم استدل عليه ثانياً بانه لو لم يخص المقسم بالحصولي الحادث لم يكن التقسيم حاصرا
فان الحصولي القديم والحضوري مطلقا ليسا بمندرجين تحت البديهي والنظري كما سينكشف عنك غطاؤه
وهذا معنى قوله ويمكن ان يقال آه فالتوجيه بانه مبني على ابداء الاحتمال في حيز المنع واما ما ذكره من ان قوله المراد بالعلم
آه بيان لمذهب المص فمسلم ومؤيد لمطلوبنا فانا نساعدكم في ان هذا القول بيان لمذهبه لكنه ينبغي تعيين المقسم
بالحصولي الحادث لا بالحصولي مطلقاً فتامل ولا تسرع **قوله** وايضا يأباه الخ وايضا يستنكر به قول المص واما العلم المتجدد
بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورها فينا فانه يدل دلالة واضحة على ان المراد بالعلم المتجدد الحصولي
الحادث لا ما يتناول الحصولي القديم كما لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد **قوله** في بعض تعليقاته اي في حاشية
شرح التهذيب الجلالي **قوله** من ان كلام المص آه قد يجاب عن هذا الاباء بان المحشي قد اخطأ في الحاشية التهذيبية
فحمل كلام المص على ما هو الظاهر المشهور من ان المقسم عند الجمهور هو الحصولي الحادث وآه حمله على النظر الدقيق فانه يقتضي ان
المقسم عنده هو الحصولي لانه لم يصرح بقيد الحدوث في موضع اصلا لا يخفى على المنصف ان حاشيته لشرح الجلالي بعد شرح الرسالة
بزمان كثير فلعل السيد المحشي بيّن كلام المص ة على ما ظهر له في بادي النظر واول الفكر وشرح كلامه هناك على ما حكم به النظر الدقيق
بعد الامعان والتعميق مخالفاً لشرح الرسالة فانعكس الامر وصار المفرغ عنه المقر **قوله** ولا يمكن المعارضة بان الصفة آه
وايضاً لا يمكن المعارضة بان لفظة كان صريحة في ان المتجدد معدول عن معناه المتبادر اعني الحادث فعلى تقدير ارادة
التجددية الزمانية التي هي منطوقة صريحة للتجدد يلزم استدراك لفظة كان فانه انما يجاء بها في موضع يكون مصروفاً
عن المتبادر وذلك لان المتسابق الى الفهم من المتجدد هو الحادث مطلقاً لا ما هو المرادة اعني الحادث الذي يتحقق
كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فكان المتجدد مصروفاً عن معناه المتبادر ولذا اورد لفظة كان فالاستدراك غير
لازم ولان المص اورد الموصوف والصفة اي العلم المتجدد معرفين باللام ومن المعلوم ان التعريف غير مقصود فاشار
اليه السيد الزاهد بان المص وان اوردهما باللام للتحسين لكن التعريف ليس بمراد ولذا فسرهما بعلم يتحقق كل فرد
اي بنكارة الموصوف والصفة وايضاً لا يعارض بان المقسم على ذلك التقدير يكون حصولياً حادثاً فيلزم خروج

ان لا تكون المبادي العالية متصورة لمفرد ولا مصدقة لقضية فلا يجوز كونها مدبرات للعالم فان تدبير
المصالح وتهيئة الاسباب بدون تصور الاشياء ومن غير التصديق بان هذا ضار وذلك نافع غير معقول وقد
يق ان الفعل الاختياري مسبوق بتصوره والتصديق بغايته فللمبادي العالية تصورات وتصديقات سابقة
على افعالهم الاختيارية اذ المبادي العالية لها نحو آخر من العلم يقوم مقام التصور والتصديق في تدبير المصالح وتهيئة
الاسباب وفي كون افعالهم الاختيارية مسبوقة عنه وليس هذا احداث بدعة في شريعة الحكمة كما زعمه الفاضل
اللبكنى بل فيه ابقاء واستحفاظ لما عليه الجمهور من ان العلم القديم لا يكون تصورا وتصديقا ومن ههنا يقترح جواب
ما قيل من ان علوم النفوس الفلكية بالاشياء الدائمة الكلية مما لا ريب في كونها تصورات وتصديقات
مع قدمها فانهم مثبتون لها تصورات كلية وتصورات جزئية **قوله** تصريح اي حين ارادة البعدية الزمانية
قوله عاما مطلقا لشمولها القديم **قوله** من موصوفها اي العلم المتجدد **قوله** وهو يدعي المساواة آه
اي المحشي الهروي يدعي المساواة بين الصفة والموصوف كما صرح به في حاشية الحاشية بقوله ولا يجوز تفسير
المتجدد بالحادث الى قوله مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور آه كذا في الحاشية **قوله** اذ المراد تعليل
لقوله ولا يمكن المعارضة **قوله** الصدق الكلي من جانب الصفة لا الصدق الكلي من الجانبين كما هو المعنى
الحقيقي للمساواة لانتقاضه بكثير من محاورات العرب نحو زيد العالم ونظائره فان توهم ان كون الاوصاف
موضحة للمعارف يقتضي المساواة اذ التوضيح عبارة عن كشف الشيء وهو لا يتاتي بدون التساوي قلت
التوضيح ليس هو الكشف بل رفع الاحتمال الحاصل في المعارف وهو غير مقتض للمساواة بل يجوز حصوله
بالاعم ثم توضيح المقام وتنقيح المرام على ما افاده بعض الاعلام ان النحاة واهل العربية يقولون ان الموصوف
المعرفة يجب ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها فزعم السيد المحشي ان المراد هو المساواة الاصطلاحية
بحسب المفهوم ولم يدر ان مرادهم المساواة في التعريف واما وجوب التساوي في مفهومي الصفة والموصوف
فمما لا ريب في بطلانه اذ الموصوف مع الصفة قد يكونان متساويين كقولنا الجسم الممتد في الجهات الثلث

اي لشمول الصفة اي الحصول للعلم القديم ايضا ١٢ منه مد ظله العالي

اعلم ان الحق الحقيق بالقبول عند اولي الابصار والنهى ان المجرد انما يعلم بالحصول الحضوري سواء كان المعلوم من الممكنات اولا فالعلم ليس تصورا وتصديقا بل تصديقا مجردا في الحصول الحضوري سواء كان العلم حادثا او قديما فلا يتاتي الا اعتبار الحصول في العلم فينبغي ان يكون الصفة والموصوف متساويين في الحصول الحادث فانه لم يثبت عرش المساواة فلا يمكن المعارضة على تقدير ارادة البعدية الزمانية ولا حاجة الى اعتبار الصدق الكلي من جانب الصفة فقط والنصف ١٢ منه مد ظله العالي

قال المحشي في الحاشية المتجددة ما وصف بها واذ ١٢ منه

ويسمى صفة كاشفة وقد يكون بينهما عموم وخصوص مطلق كقولنا الانسان هو الحيوان الناطق فالموصوف اعم من الناطق وقولنا خلق الله العليم فالموصوف اخص من الصفة وقد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كقولنا الخفاش هو الطائر الولود فبين الطائر والولود عموم وخصوص من وجه وكفاك شاهدا على ان المراد هو الاخصية والمساواة في التعريف دون الصدق المصطلح للميزانيين كما ظنه زاهد المحققين كلام الشارح الرضي في مقام شرح قول ابن الحاجب الموصوف اخص او مساو وينبغي اولا ان يعرف انه ليس مرادهم بهذا انه ينبغي ان يكون ما يطلق عليه لفظ الموصوف من الافراد اقل مما يطلق عليه لفظ الصفة او مساويا له فان هذا لا يطرد لا في المعارف ولا في النكرات اما في المعارف فانت تقول جاءني الرجل العاقل ولقيت الشيء العجيب واما في النكرات فانت تقول رأيت شيئا ابيض وهذه ذات قديمة بل مرادهم ان المعارف الخمس اعني المضمرات والاعلام والمبهمات وذا اللام والمضاف الى احدها لا يوصف ما يصح وصفه منها بما يصح الوصف منها الا ان يكون الموصوف اخص اي اعرف من صفته ومثلها في التعريف فقولك الرجل العاقل الثاني فيه وان كان اخص من الاول من جهة مدلول اللفظ الا انهما من جهة التعريف الطارئ على مدلوليهما الوضعيين متساويان وفي قولك هذا الرجل لفظ هذا اعم من الرجل من حيث انه يصح ان يشار به بوضع واحد الى اي مشار اليه كان لكن التعريف الاشاري اقوى من تعريف ذي اللام كما يجيء فعلى هذا الخبيص قولهم الموصوف اخص او مساو بالمعرفة انتهى فاتضح ان ما ذكره السيد الزاهد في الحاشية المنهية من انه قد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها عجيب جدا كيف ويمجه ما هو المقرر عند النحاة ولهذا قال بعض المحققين ظني ان هذا من اشتباه الحواشي وليس من كلام السيد المحشي واما التوجيه بان الموصوف المعرفة من حيث انه معرفة مستعمل في شيء معين وكذا الصفة من حيث انها معرفة مستعملة في ذلك الشيء المعين فهما متساويان مصداقا وان لم يتساويا مفهوما فلا يجدي نفعا اذ المساواة بهذا المعنى تتحقق على تفسير المتحد بالحادث ايضا كما لا يخفى **قوله** على طريق عموم المجاز وهو عبارة عن استعمال اللفظ في المعنى المجازي بان يكون المعنى الحقيقي فردا منه كاستعمال لفظ الاسد في الشجاع مطلقا رجلا كان او غيره

كما عرفت من عبارة الشارح الرضي ايضا منه مد ظله العالي

و کاستعمال لفظ المساواة فی الصدق الکلی مطلقاً سواء کان من جانب الصفة فقط او من جانبی الصفة و
الموصوف کلیهما **قوله** عاماً من وجه لاجتماع الموصوف و الصفة فی الحصول الحادث کعلمنا بغیر ذواتنا و تفارقهما فی
الحصول القدیم کعلم المجرد بغیر ذواتها و صفاتها و فی الحضوری الحادث کعلمنا بذواتنا و صفاتنا و من ثم ظهر
تحقق القضایا الثلث التی یرجع الیها العموم من وجه من موجبة جزئیة و هی قولنا بعض الحادث حصولی و سالبتین
جزئیتین اعنی قولنا بعض الحادث لیس بحصولی و بعض الحصولی لیس بحادث **قوله** و لا یبعد کل البعد الخ توجیه آخر
لتحصیل المساواة بین الموصوف و الصفة و فیه رمز الی انه لا یخلو عن نوع من البعد و نحو من الخلل و هو انه کما لا یتصور
الحضور عند الحاسة فی الحصولی القدیم کذلک لا یتصور فی الحصولی الحادث ایضاً کما اذا تعلق العلم بالکلیات و الجزئیات
المجردة فعلی ذلک التوجیه یخرج العلم المتعلق بهما عن قول المص الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور لاختصاصه حینئذ بالجزئیات
المادیة المحسوسة التی یمکن فیها الحضور عند الحاسة و لا یمکن ان یقال المراد امکان الحضور عند الحاسة و لو بالنظر الی
بعض الافراد و هذا الامکان متحقق فی الحصولی الحادث دون الحصولی القدیم و ذلک لتحقق هذا المعنی فی مطلق الحصولی
بل فی مطلق العلم ایضاً فان ما هو فرد للحصولی الحادث فرد لمطلق الحصولی بل لمطلق العلم غایة الامر ان فردیته بالنسبة
الی الحادث بالذات و بالنسبة الی المطلق بالعرض و من البین ان هذه التفرقة لا تنفع فی اثبات امکان الحضور
عند الحاسة الی شیء دون شیء کما لا یخفی و اما ما افاده بعض الاذکیاء من ان المراد بامکان الحضور عند الحاسة
الامکان بالنسبة الی کل فرد من افراده و لکن بمجرد النظر الی العالم و ان کان ممتنعاً باللحاظ الی طبیعة المعلوم لان
هذا الامکان متحقق فی الحصولی الحادث بخلاف مطلق الحصولی و مطلق العلم فغیر تام اما اولاً فلان المتبادر من الامکان
امکان الحضور بالنظر الی العالم و المعلوم جمیعاً لا العالم فقط و اما ثانیاً فلانه یستلزم لدخول العلم القدیم للنفس
المجردة الفلکیة و خروج علم النفس الناطقة الانسانیة بعد مفارقتها عن جلباب البدن و اما ثالثاً فلان نسبة
القصور الی المعلوم دون العالم تحکم لان الکلیات کما لا یمکن لها ان تحضر عند الحاسة کذلک الحاسة ایضاً
لا یمکن لها ان تتعلق بالکلیات کذا فی بعض الحواشی فتامل و لا تسرع **قوله** و کذا بان الثابت الخ قال فی

فی الحاشیة ... علی قوله ولا یمکن المعارضة بان آه انتهی **قوله** لانا نقول آه جواب عن قوله وکذا بان آه
قوله لم یصح الانحصار فیهما ای فی التصور والتصدیق **قوله** والتصدیق لابد له منه ای من التصور سواء کان شطرا منه او شرطا له والاول مختار الامام والثانی مسلک الحکماء **قوله** والحضوری ای مطلق الحضوری سواء کان قدیما او حادثا
قوله الدیدن فی القاموس الدیدن والدیدان والدیدی العادة **قوله** المتبادر آه واما استعمال لفظ العقل فی الجوهر المجرد بدون اشتراط التعلق بالبدن کما یعتضد کلام من فسره بالذات المجردة فغیر قادح فی التبادر والتعارف کما خیله البعض نعم لو کان المقصود انحصار استعمال العقل فی الجوهر المجرد المتعلق بالبدن لکان ذلک الاستعمال قادحا فیه ثم القول بان المراد بالعقل فی تعریف التصور بحصول صورة الشیء فی العقل الذهن وهو یعم الحواس الباطنة والنفس الناطقة والاذهان العالیة والتخصیص بالنفس الانسانیة تحکم لیس علی ما ینبغی لما فیه من الاغماض عن الانصاف والاتیان بالمنهج الاعتساف فان التعریفات یجب حملها علی المعانی المتبادرة المنساقة الی الفهم ولا اظنک مریبا فی ان المتبادر من العقل هو القوة العاقلة المقابلة للحواس لا الذهن المقابل للخارج الا تری ان ما افاده بعض المحققین من ان المراد بالعقل هو الجوهر المجرد عن المادة لذاته مقارنا لها فی فعله وهی النفس الناطقة التی یشیر الیها کل واحد بقوله انا ولو ارادوا العموم بحیث یشمل علم المجردات لقالوا هو حصول صورة الشیء للشیء المجرد او عند الذات المجردة مؤید لمطلوبنا وکذا ما اورده المحقق الدوانی فی وجه العدول عن التعریف المشهور بحصول صورة الشیء فی العقل الی الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل من انه ... فانه یخرج عنه العلم بالجزئیات المادیة لعدم ارتسامها فی نفس النفس بل فی قواها ولعلک قد افرحت مما تلونا علیک آنفا اندفاع ما ذکره الزاهد المحقق فی حاشیته المتعلقة علی شرح التهذیب الجلالی لیدفع ذلک الوجه من انه لا یبعد ان یتحقق المراد بالعقل هو الذهن فانه ربما یطلق العقل علی الذهن المقابل للخارج فتدبر **قوله** ولذا شنع المحشی آه حیث قال تسمیة علوم المبادی العالیة تصورا وتصدیقا مخالف للجمهور فانهم لا یسمون العلم القدیم تصورا او تصدیقا **قوله** والمص ایضا ... لما یتوهم ان المص مخالف للجمهور اما قرع سمعک انه لم یذکر نفی الحصولی الی نفی الحصولی کما ذکر نفی الحضوری بقوله وحضوری لا یکون بحصول الصورة وتقریر الاز ... عن البیان **قوله** وانما اکتفی آه دفع لما یتوهم عسی ان یتوهم من انه

لو كان المقسم عند المص الحصولي الحادث لا خرج الحصولي القديم كما اخرج الحضوري بان يقول والحضوري الحصولي القديم
ليسا كذلك والتالي بط لاقتصاره على اخراج الحضوري فالمقدم مثله فاستبان ان المقسم عنده الحصولي المطلق دون
الحادث وتفصيل الدفع على ما في بعض الحواشي انه لما كان مطلق العلم بمنزلة الجنس للحصولي والحضوري اللذين هما كالنوعين
منه في امتياز كل منهما عن الآخر بطبيعته وحقيقته المتحصلة وكان المقيد بقيد الحدوث او القدم اعني الحصولي
الحادث والقديم والحضوري المقيد بهذين القيدين بمنزلة الصنف من مطلق الحصولي والحضوري كالانسان الرومي
والزنجي بالنسبة الى مطلق الانسان اذ الحدوث والقدم من لوازم الهويات الشخصية لا الطبيعة الكلية لا تحاد طبيعة
الحادث والقديم اعني الحصولي والحضوري وعدم تطرق الاختلاف في تلك الطبيعة بانضمامهما اليها فالاهم الواجب
الاعتبار والمقصود الضروري الذكر في مقام تقسيم العلم الى التصور والتصديق هو تخصيص المقسم بالحصولي واخراج
النوع المقابل له اي الحضوري لا التقييد بالحادث وح لا مشاحة في عدم تخصيصه مورد القسمة بالحصولي الحادث واقتصاره
على اخراج الحضوري احالة على القائسة واتكالا على المتفطن المطلع على ما هو المشهور المتعارف من مذهب المص موافقا لما عليه
الجمهور وهو ان العلم القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا ولا ضير فيه سيما عند قصد الايجاز وطلب الاختصار فالعلم القديم
خارج عن المقسم وليست الضرورة داعية الى التخصيص بالحادث لاخراج القديم وبما تلونا عليك ظهر ان ما قيل من ان دليل
المص وترك قيد الحدوث كالتصريح على اطلاق المقسم وارادة المقيد بذكر المطلق في جميع المواضع اعتمادا على الطبيعة
الوقادة كما توهم بعيد عن القريحة النقادة انتهى بعيد عن الطبيعة الوقادة المنصفة كما لا يخفى على من له ادنى مسكة
واذ العلم المتعلق اه المقصود من هذا الكلام دفع اعتراض مشهور في هذا المقام وهو ان العلم المتجدد بالمعنى الذي افاده
زاهد المحققين وان لم يصدق على العلم الحضوري المطلق اذ العلم الحصولي لا بد في جميع افراده من التاخر بالقياس الى
الموصوف مطلقا بخلاف الحضوري فانه اذا كان عين الموصوف كعلم العقول بانفسها وعلم النفس الناطقة
بذاتها فلا تقدم ولا تاخر هناك اصلا واذا كان غيره جاز ان يكون متاخرا كما في علم النفس بصفاتها الانضمامية
كالعلم المتعلق بالصورة العلمية من هذا النوع فالعلم الحضوري فاقد للايجاب الكلي فيكون تعريف الحصولي مانعا بلا كلفة لكنه

بل لا بد من التعبير
سواء كان المقسم الحصولي
المطلق حتى يتحقق
الى اخراج القديم
منه ملا محمد العابد
يمكن ان يقال انه ليس
في عرف من المقسم
التصور والتصديق
القسمة الى الحادث
والحصولي العام
منه ملا محمد امداد
بعيد قيد الحدوث
وليس فيه الحدوث
من بعيد وكلام
والمطلق القديم
مراد الحدوث
لا يصح للتقسيم
الحدوث منه ملا
ان استكمال الحصولي
فتقييد الاول بالعلم
بالاشياء وعلم النفس
منه ملا محمد اسماعيل

يصدق على علم الصورة العلمية الذي هو ليس بعلم حصولي وذلك لان الصورة العلمية التي هي معلوم العلم الحضوري
متقدمة على الموصوف ومتحققة بعده بقياس من الشكل الاول اعني قولنا الصورة العلمية علم حصولي وكل علم حصولي يتوقف
على الموصوف فالصورة العلمية تتوقف على الموصوف ومن المعلوم ان العلم الحضوري المتعلق بالصورة العلمية لا يتحقق بدونها فما يكون موقوفا عليه للصورة
العلمية يكون موقوفا عليه للعلم الحضوري ايضا والمط فتحقق عدم المانعية باق على حاله وتقرير الدفع ان المراد بالعلم في
تفسير المتحد به هو العلم الكلي اي العلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان بعضه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا
له افراد بل هو جزئيات متعددة وافراد شخصية من العلم الحضوري ومن البين انه لا فرد للفرد الشخصي ليصدق عليه انه يتحقق
كل فرد منه بعد تحقق الموصوف وبالجملة ذلك العلم خارج باعتبار قيد الكلي فالتعريف مانع والاعتراض ساقط نعم العلم
المتعلق بالمفهوم الكلي للصورة العلمية امر كلي لكن علم هذا المفهوم علم حصولي لا حضوري حتى يرد النقض به ثم اعترض عليه
بوجهين احدهما ان العلم الحصولي هو الصورة العلمية والعلم المتعلق بها اعني الحضوري عينها ومن المعلوم المتقرر ان بين علم و
معلوم اتحادا ذاتيا لا تغاير بينهما اصلا واذا كان هذا العلم علما جزئيا خارجا بذلك القيد لزم كون الصورة العلمية
الحصولية ايضا علما جزئيا خارجا به فالتعريف غير مانع كما لا يخفى واجيب بانا لا نسلم ان العلم الحصولي هو الصورة العلمية بل
العلم الحصولي حقيقة هي الحالة الادراكية والصورة ليست منشأ الانكشاف الا بواسطة المخالطة بهذه الحالة كما بين في
محله وهذه الحالة منقسمة الى التصور والتصديق ولا شك في انها حقيقة كلية من مقولة الكيف وتحتها انواع شتى
لا يقال انه يرد الاعتراض ح بالعلم الحضوري المتعلق بتلك الحالة لانا نقول هذه الحقيقة الكلية علم حصولي لا حضوري
وكذا العلم المتعلق بها ايضا حصولي لانه لا حضور للكليات عند المدرك وانما الحضور لاشخاصها وزيفه اشرف المحققين بان
المراد من المعلوم في مسئلة الاتحاد الصورة العلمية لا الحالة الادراكية ليتم الجواب ثم لا يبعد ان يق ان هذا المقام ليس
مقام التعريف بل مقام تعيين المقسم من حيث هو مقسم بالوصف المختص به فخروج تلك الصورة الجزئية الشخصية
غير ضار بل نافع وثانيهما انه ماذا اراد المجيب بقوله العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا فان اراد به ان علم الصورة
العلمية الشخصية ليس امرا كليا فمسلم لكن لا نقض به وان اراد ان القدر المشترك بين العلوم الجزئية المتعلقة بالصور العلمية

[illegible] امراً كلياً فهو باطل وليس النقض الا بهذا العلم الكلي لا بالعلوم التشخصية والعلم [illegible] على المفهوم الكلي
للصورة العلمية لا يخفى على من جبلت سريرته على الانصاف ومحضت قريحته عن طريق الاعتساف ان العلم الكلي
المتعلق بالصورة العلمية الذي افراده علوم خاصة خاصة متعلقة بصور علمية خاصة خاصة اعني القدر المشترك بين
العلوم التشخصية المتعلقة بالصور العلمية علم حصولي لا حضوري لما تبين في موضعه انه لا حضور للكليات وانما الحضور
للاشخاص وبالجملة يتحقق القدر المشترك في تلك العلوم من حيث كونه علماً حضورياً تاماً امامن حيث كونه حصولياً
فمسلم فاستبان انه لا نقض بالقدر المشترك وانما النقض بالعلم الحضوري التشخصي المتعلق بالصورة العلمية التشخصية ولا
شك في ان هذا النقض مندفع بارادة الكلي من المتجدد فافهم وتفكر **قوله** بهذا المفهوم الكلي وهو العلم المتعلق بالصورة
العلمية مع قطع النظر عن الخصوصيات كذا في الحاشية **قوله** فلا يرد النقض به لانه من افراد المقسم لكونه حصولياً
قوله وما قيل القائل هو القاضي احمد علي السنديلي **قوله** المراد بالفرد آه يعني المراد بالفرد في قول السيد الزاهد يتحقق كل
فرد منه بعد تحقق الموصوف هو الفرد النوعي **قوله** وانما له فرد شخصي بخلاف العلم الحصولي الحادث فان له افراداً نوعية
كالتصور والتصديق وفيه بحث اما اولاً فلان المتبادر من قوله كل فرد هو الفرد الشخصي لا النوعي فارادة الفرد النوعي بلا قيام
القرينة مما لا يخفى تكلفه ويمكن الجواب عنه اولاً بمنع التبادر وثانياً بجعل المقام قرينة على تلك الارادة فان المقام يقتضي
لكون التعريف مطرداً ومنعكساً واما ثانياً فلان الفرد النوعي يستلزم ان يكون لكل واحد من التصور والتصديق
افراد نوعية وهكذا لما تحتها لضرورة صدق المقسم على الاقسام واللازم باطل اذ ليس تحتهما افراد نوعية بل افراد شخصية
فالملزوم كذلك واجاب عنه بعض الاذكياء بان هذا المقام ليس مقام التعريف بل تعيين المقسم من حيث هو مقسم
كما يقال الحيوان الذي هو الجنس ينقسم الى الانسان والفرس وغيرهما من الانواع فعدم الصدق على التصور والتصديق
مما لا يقدح في المطلب كما لا يخفى وثالثاً لان ذلك الجواب مبني على كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امراً كلياً وليس كذلك
لما دريت من كونه جزئيات متعددة وهذا مما افاده المحشي المدقق اللهم الا ان يقال ان هذا الجواب على سبيل التنزل
لا على سبيل التحقيق فان غرض المجيب من قوله وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي انه لو سلم كونه علماً كلياً فله افراد شخصية

لا نعلم فالجواب على تقدير التسليم ولعل قوله ويمكن الجواب بان المراد بالفرد آه اشارة الى ذلك قوله
النفس طبيعة ذلك الفرد لا بالنظر الى امر آخر قوله بالنظر الى كونها حصولياً لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري
وطبيعته والا لكان كل فرد منه متاخراً والتالي باطل فانه قد يكون عين المعلوم كعلمنا بانفسنا فالمقدم مثله قوله
فلاتحاد طبيعته آه يعني لما كان العلم والمعلوم في الحضوري متحدين بالذات والاعتبار فاقتضاء نفس طبيعة
المعلوم للبعدية يستلزم اقتضاء العلم لها فدفعه عاد اليه والذي تقليداً لبعض الاعلام بان المتحد مع المعلوم
في العلم الحضوري انما هو شخص ذلك العلم لا طبيعته الكلية العارضة للمعلوم كطبيعة الماشي العارضة للانسان فيجوز ان يكون
طبيعة المعروض اعني كون المعلوم صورة حاصلة مقتضية للبعدية دون طبيعة العارض اعني كونه مبدأ للانكشاف
الحضوري كما ان طبيعة الانسان مقتضية لامكان الضحك والكتابة في كل فرد لا طبيعة الماشي مع اتحاد شخصيهما في
بعض المواد وتغاير الجهتين كاف لاختلاف الاحكام الا ترى ان الصورة العلمية متصفة بالبداهة والنظرية دون
العلم المتعلق بها مع اتحادهما انتهى ففيه ما افاده شرف العلماء من ان ذلك الشخص معروض للحصولي ومعروض
للحضوري فان اقتضى ذاته مع قطع النظر عن كل من العارضين البعدية فذاك والا فان اقتضى من حيث انه حصولي
اقتضى ايضاً من حيث انه علم حضوري للعلم الحصولي وان لم يقتض من حيث انه علم حضوري مطلقاً تم كلامه بعبارته*
قوله فكما لا مداخلة آه اذ اقتضاء الصورة العلمية للبعدية انما هو بالنظر الى نفس الطبيعة لا من جهة وصف
الحصولية فقط قوله لا مداخلة آه اي لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في علم الصورة العلمية
الذي هو الحضوري قوله فليتامل اشارة الى منع يتوجه على قوله فكما لا مداخلة لوصف الحصولية آه من ان
عدم مداخلة هذا الوصف في التاخر عن العالم ممنوع لان المداخلة فيه انما هي لوصف الحصولية لكون الحصول ملزوماً
للتاخر فانه وصف انضمامي لا يعقل عينيته للموصوف بل يجب تاخره عنه بالذات او بالزمان بخلاف الحضورية
لعدم اقتضائه البعدية كذا في بعض الحواشي فافهم قوله فهو اعرف ولهذا جوزوا التعريف بالاعم ودون الاخص
وجوزوا في الالغاز عموم الاوصاف عن المقصود لا خصوصها قوله والاخص بخلافه انما عليه طرق قليلة لعلم

او لهم وكثرة رواته ووفور شرائطه فهو اخفى **قوله** والصفات الموضحة آه فلو كانت صفات المعرفة اوضح من الموصوف اعم يلزم عدم كونها موضحة اذ ح تكون الصفات اخفى والموصوف اجلى و اعترض عليه بعض الاعلام بانه بعد تسليم
كون الاعم اجلى غاية ما يلزم كون الصفة اخفى من الموصوف و هذا غير ضار في كون الصفة للتوضيح لانه يجوز ان
يحدث الوضوح من مجموع الموصوف و الصفة فوق الوضوح الذي في الموصوف وحده ثم مرادهم بكون
صفات المعارف للتوضيح انه يحدث من ايراد الصفة وضوح فوق ما كان في ايراد الموصوف وحده سواء حدث
هذا الوضوح من الصفة نفسها او من المجموع صرح به بعض ثقات العربية تم كلامه بعبارته و فيه ان التوضيح بهذا المعنى و
ان صرح به البعض لكن لم يصرح به اكثر اهل العربية الا ترى انهم صرحوا في بحث عطف البيان بانه لا يلزم من كون التابع
موضحا لمتبوعه ان يكون عطف البيان اوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما
ولم يصرحوا به في بحث النعت فاختيار قول البعض و ترك اقوال الاكثرين مما لا يخفى كلفته فتامل ولا تعجل **قوله**
لا تكون اذون من موصوفاتها سواء كانت مساوية بالمعنى المشهور او اعم فالصفة آه و هي قوله لا يكفي فيه مجرد
الحضور موضحة كذا في الحاشية **قوله** فتدبر اشارة الى ان حصر صفات المعارف في المساواة او الاعم مطلقا
غير تام فان الصفة قد تكون اعم من وجه كقولك رايت الرجل الفاضل **قوله** هذه العبارة اي قوله لا يكفي فيه مجرد
الحضور و نظيره قولنا ما جاءني القوم اجمعون فانه لنفي الاجتماع لا لنفي اصل المجيء و من ثمه قالت الحنفية كثرهم الله تعالى
ان الملائكة سجدوا لآدم مجتمعين لقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون كذا في البزدوي فان اختلج في صدرك انه قد يجيء النفي
الوارد على كلام فيه تقييد لنفي القيد و المقيد معا كما في قوله تعالى وَلَا تَأْكُلُوا الرِّبٰوا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً فانه لنفي اصل
الربوا والاضعاف كليهما لا لنفي القيد فقط اعني الاضعاف حتى يبقى اصل الربوا محتمل الوجود فيحتمل ان يكون المراد
في هذا المقام هو هذا المعنى فلا يكون الاشارة الى التحقق الحضور ازح بان الكلام ثمه مبني على الاصل المتقرر عند البلغاء
و هو انه من حكم النفي اذا ورد على كلام فيه تقييد بوجه ما ان يتوجه الى ذلك القيد بخصوصه و يبقى الاصل مسكوتا عنه
لكنهم قد يترك هذا الاصل لغرض خطابي كما في تلك الآية ولعل قوله فافهم اشارة الى هذا الاختلاج والازاحة فاحفظ

قوله لو كان المراد بالحضور في قول المص الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور عند الحاسة تمثيل
المنفي آه يعني لا يطابق تمثيل المنفي بعلم الواجب والعقول للممثل له الذي هو الحضور عند الحاسة فقط وذلك لتنزههما
عن الحواس قوله يستوجب خلاف ما هو الواقع فانه يلزم على تقدير ارادة الحضور عند المدرك عدم كفاية هذا الحضور
للانكشاف وهو خلاف الواقع لكونه كافيا له وايضا لو كان المراد ذلك الحضور لم يكن لايثار قوله الذي لا يكفي فيه
مجرد الحضور على قولنا لا يكون فيه الحضور فائدة اصلا قوله الى المطلق اي مطلق الحضور سواء كان بالنسبة
الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك فصح تمثيل المنفي باعتبار الفرد الخاص اعني الحضور عند المدرك واستقام نفي كفاية الحضور
بالقياس الى فرد خاص آخر وهو الحضور عند الحاسة فان توهم انه يلزم من بطلان ارادة الحضور عند الحاسة فقط وارادة
الحضور عند المدرك كذلك المصير الى المطلق لاحتمال ان يكون المراد من الحضور الحضور عندهما معا ازيح بانه لما ذكر المحشي
فساد كل واحد من الحضورين بخصوصه وانفراده لاح منه بطلان ذلك الاحتمال ايضا اذ يلزم عليه ما لزم على كل واحد منهما من
عدم مطابقة التمثيل للممثل له وعدم كفاية الحضور عند المدرك وتحقيق ارادة كلا الحضورين معا احتمال عقلي صرف لا
وجود له في الواقع فان النفس وصفاتها الانضمامية ليس فيهما الا الحضور عند المدرك وان المبصرات لا يوجد فيها
الا الحضور عند الحاسة كذا في بعض الحواشي قوله ولا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد بل يكفي لتحققه تحقق فرد ما فلا يلزم
وجود الحاسة للواجب تعالى والعقول لتحقق الحضور المطلق في ضمن الحضور عند المدرك فقط وقال في الحاشية
هذا دفع دخل مقدر وهو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق ايضا وارد كما ورد باعتبار ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق
يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد بل يكفي تحقق فرد منه فلا محذور انتهى
قوله الغائبة عن الحاسة فقط لا عن المدرك قوله وغيرها كذات العالم قوله لا يكون بحصول صورة فان هذا
العلم علم حضوري ويلزم من التعميم ان يكون الحضوري بحصول الصورة مع ان الامر ليس كذلك لما عرفت آنفا واورد عليه
بان لزوم المحذور على تقدير التعميم ممنوع فان الصورة العلمية وان كانت غائبة عن الحاسة لكن العلم المتعلق بها
ليس بمتجدد وليس في كلام المص الا ان العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا لا بد ان يكون بحصول الصورة وفيه ما فيه فافهم

بعضهم ما حررنا من ان حاصل المحذور المذكور النقض بانه لو عمم الغائب وجعل مناط العلم الحصولي مطلق غيبوبة عن الحاسة

لزم ان يكون العلم الحضوري بالغائب عن الحاسة الخارج بقوله الحضوري اما العلم المتجدد الخ علما حصوليا وهو كما ترى فافهم

وانصف **قوله** الغائب عن المدرك مطلقا اي سواء كان غائبا عن الحاسة اولا **قوله** عن كليهما اي عن الحاسة

والمدرك **قوله** يستلزم مفهوم المخالفة وهو انه اذا لم يكن الشي غائبا عن كليهما معا لزم كونه حضوريا فاذا فرضنا شيئا

يكون حاضرا عند الحاسة وغائبا عن النفس كالابصار لزم ان يكون حضوريا وهو خلاف ما نص به المحققين من ان

علم المبصرات علم حصولي وقت كونها حاضرة عند الحاسة **قوله** اي العلم الحاصل بالابصار يعني ان في قول السيد الزاهد

فالابصار مثلا علم حصولي مجازا مرسلا بذكر السبب وارادة المسبب فان الابصار سبب للعلم الحاصل به ومن ههنا ظهر

ان الابصار بالكسر على مصدر باب الافعال لا بالفتح جمع بصر بمعنى المبصرات كما زعم **قوله** مع ان الادراك الخ المقصود

منه اثبات بطلان الملازمة كذا في الحاشية **قوله** والآلات مادية فلا يكون من شانها الادراك **قوله** وفيه الخ اي في

الدليل المذكور لاثبات بطلان الملازمة منع يعني لا نسلم ان المدرك هو الآلات الجسمانية لم لا يجوز الخ كذا في الحاشية **قوله**

حاضرا عند النفس الخ فالمدرك حقيقة للمبصرات هي النفس لا الآلات فلا يلزم كونها مدركة **قوله** كما يستفاد من كلام

صاحب الاشراق في شرح الاشراق ليس ادراك كلما هو غير ذاتك هو بحصول مثال فيك بل ادراك بعضه وادراك البعض

الآخر بحصول اضافة اشراقية للنفس وهو العلم الاشراقي الحضوري اذ الحاصل بهذا العلم للمدرك بعد ان لم يكن ليس هو مثال

المدرك بل الاضافة الاشراقية على ما سنبين ان شاء الله تعالى ان ادراك المبصرات ليس بخروج شعاع ولا بالصور

والانطباع بل بحصول الاضافة الاشراقية للنفس مع المبصر فتدركه مشاهدة لا بمثال وهو علم حضوري وانكشاف

بالشي الغائب عنك تم كلام بعبارته **قوله** ولعل هذا القدر الخ اي لعل حضور المبصرات عند النفس بواسطة الآلات

يكفي للانكشاف من غير حاجة الى الحصول فيكون العلم الحاصل بالابصار علما حضوريا لا حصوليا ثم اعلم ان صاحب الاشراق

قائل بوجود عالم المثال واستدل عليه بانا ندرك الصور الخيالية الكبيرة كجبل الذهب مثلا وهي ليست بمعدومة صرفة والا

لما كانت معلومة وليست بموجودة في الخارج والا لكانت مرئية لكل واحد وليست في الاذهان والحواس لامتناع انطباق

الابيض والصغير والاي المجردات لان تلك صور صور جسمانية لا عقلية مجردة فظهر انها موجودة في العالم الآخر المتوسط

بين التجرد والتعلق التامين وهو الذي يسمى بعالم المثال فهو شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوسا مقداريا وبالجوهر العقلي في كونه

نورانيا واذ تفطنت هذا فاعلم ان اعتراض بعض المحققين بانا لا نسلم كون حضور المبصرات عند النفس بوسطة الحواس كافيا

للانكشاف فان الحضور لو كان الحضور الخارجي فلو كان كافيا له لتبدل العلم بانتفائه مع انا نعلم قطعا ان علمنا لا يتغير بانتفاء الحضور

الخارجي بل يكون الانكشاف باقيا كما كان فعلم ان هذا غير كاف بل يحتاج الى شيء آخر سواه وهو ليس الا الحصول فلو

قيل بحضور آخر سوى الحضور الخارجي فنقول لا نعلم سواه ولو ادعيتم فعليكم الدليل والبيان الواضح الكاشف انتهى ساقط

لان الحضور الخارجي وان كان يتغير ويزول لكنه يجوز ان يحصل للمبصر وجود في عالم المثال كما هو مذهب صاحب الاشراق والاقدمين

من الحكماء كافلاطون وغيره واقام عليه البرهان وبينه بالبيان الواضح وقد سمعت منا شيئا منه فح لا يتغير علم المبصرات

بانتفاء الحضور الخارجي لوجودها في ذلك العالم ثم لا يبعد ان يق هذا الجواب مبني على وجود عالم المثال واما ذلك الاعتراض

فبناءه على راي حزب انكروا وجوده كارسطو واتباعه من المشائين ومنهم السيد الهروي كما يدل عليه قول المعترض فلو قيل

بحضور آخر سوى الحضور الخارجي آه يعني لو قيل في جواب هذا الاعتراض ان عدم تغير العلم وقت انتفاء الوجود الخارجي

بحضور آخر كعالم المثال فنقول في رده لا نعلم سواه اي وجوده غير ثابت عندنا فذلك الجواب لا يسقط الاعتراض لاختلاف

المبنى كما عرفت هذا **قوله** فالنفي احق بالنفي اي فنقول السيد الهروي لا حضوري احق بان يكون النفي واردا عليه بان

يق لا لا حضوري حتى يصير حضوريا اذ نفي النفي يكون اثباتا **قوله** اي في مقام الاستدلال آه تفصيله على ما في الحاشية

ان مورد القسمة وهو العلم المتجدد يعني العلم الحصولي الحادث ثابت بدليلين احدهما مذكور في المتن وثانيهما ما ذكره الشارح

بقوله ويمكن ان يق آه **قوله** اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا آه اعلم اولا انه لما كان

ما جرت به عادة القوم من تصدير الكتب الميزانية بالمقدمة المذكور فيها تعريف العلم وتقسيمه الى التصور والتصديق

والبديهي والنظري لبيان الاحتياج الى المنطق العاصم عن الخطأ في الفكر الذي يقع في اكتساب النظري من البديهي

للعقلاء الطالبين للصواب ان مورد القسمة في فواتح كتب الميزان ليس الا العلم المتصف بالبديهة والكسب ليحصل

ما هو الغرض عن التقسيم اعني بيان الحاجة الى المنطق بكلا جزئيه فحمل المحشي قول السيد الهروي العلم الذي هو مورد القسمة في
فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية على ان معناه ان مورد القسمة
هو العلم الذي له دخل في الكسبية والبداهة ومتصف بهما ثم استدل على ان هذا العلم هو الحصولي الحادث كما ستعلم
عنقريب ومن البين ان في ذلك الحمل ليس رائحة التكلف وشائبة التعسف كما توهمه الفاضل اللبكني بل هو الاظهر
نظرا الى عادة القوم كما دريت آنفا وثانيا ان قول المحشي وبديهيا ونظريا تفسير لقوله كاسبا ومكتسبا وليس معنى
آخر لقول السيد الزاهد له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية كيف ولو كان مقصوده ذلك لاتى بالدليل
لكل واحد من ذينك المعنيين على حدة والتالي باطل لاقتصاره في الاستدلال على المعنى الاخير فالمقدم كذلك فاستبان ان
المحشي المحقق حمل ذلك القول على معنى واحد لا على معنيين كما اورده الفاضل اللبكني من ان لعبارة المحشي معنيين والاول
اظهر نظرا الى اللفظ كما اشرنا وباعتبار كل من المعنيين لها دليل على حدة والفاضل البهاري مع حمله اياها عليهما اقتصر في
الاستدلال على المعنى الاخير فلا تغفل انتهى ليس على ما ينبغي فتامل ولا تعجل **قوله** اولا وبالذات فاندفع ما يتوهم
من ان كون هذا الخاص اي الحصولي الحادث مقسما انما هو باعتبار كونه كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا فكلما كان
هذا الخاص كاسبا كان العام اي العلم المطلق كاسبا وان لم يكن ذلك باعتبار كل فرد فلم لم يجعل المقسم هذا العام ووجه
الاندفاع ظاهر اذ المراد بكون الشيء كاسبا ومكتسبا هو كونه كذلك اولا وبالذات والعام وان كان كاسبا
لكن لا بالذات بل بواسطة هذا الخاص **قوله** اثبات الاحتياج الى المنطق وذلك بان يقال انا نعلم بالضرورة
ان بعض كل من التصور والتصديق بديهي والبعض الآخر منه نظري منته الى البديهي فمفتقر الى الفكر والنظر وليس
كل فكر صوابا والا لم يقع الخطأ من العقلاء فاذا لا بد من قانون يبين فيه طرق الاكتساب الصحيحة والفاسدة
وذلك القانون هو المنطق **قوله** بالمعنى المصطلح المتعارف وهو كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من
جهة واحدة في آن واحد ثم اذا تحقق التقابل بهذا المعنى بين البداهة والنظرية فلا يرد انه يجوز ان يكون التقابل
بينهما بالمعنى اللغوي اي مطلق المنافاة كما في الوجوب والامكان والامتناع ولا يكون التقابل بالمعنى الاصطلاحي

حتى يجب تحقق احد من الاقسام الاتية لذلك التقابل فح يصح كون الحضوري والقديم بديهيين كما لا يخفى **قوله**
التضائف وهو عبارة عن ان يكون تعقل كل واحد من المتضائفين بالنسبة الى الآخر ثم ان كان التضائف
بين المبدئين كالابوة والبنوة فالمتضائفان حقيقيان وان كان بين المشتقين كالاب والابن فهما مشهوريان
قوله والايجاب والسلب كالفرسية واللافرسية ثم اعلم ان هذا التقابل انما يكون في العقل لا في الوجود العيني و
قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب
كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وايضا قال
ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده
لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجود في نفسه او لا وجود في غيره **قوله** اما الاول فظاهر اي
انتفاء التضائف بين البداهة والنظرية ظاهر لا سترة فيه اذ لا يتوقف تعقل احدهما على الآخر **قوله** ارتفاعهما اي
ارتفاع الايجاب والسلب **قوله** لاستحالة اجتماعهما آه فانهما في قوة النقيضين عند وجود الموضوع ومن المعلوم
ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان **قوله** ليستا على هذه المثابة اي على هذه الطريقة وهي عدم ارتفاعهما معاً
قوله ضرورة ارتفاعهما آه فعدم اتصاف العلم بالبداهة والنظرية على تقدير وعدم اتصاف المعلوم على تقدير
آخر دليل انتفاء الايجاب والسلب ومن ههنا ظهر ان من جوز هذا التقابل بين البداهة والنظرية فقد اتى بشيء عجاب
قوله على تقدير كونهما صفة للمعلوم آه اعلم انه اختلف في ان البداهة والنظرية صفتان حقيقة وبالذات للمعلوم
او للعلم فمنهم من رجح الاول بان ما يترتب على النظر ويحصل في الذهن اولاً وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو اي المعلوم
وما يترتب عليه ثانياً وبالعرض هو الحاصل في الذهن والقائم به اعني العلم ومنهم من اختار الثاني بان ما يحصل من الكسب هو
العلم فلابد من ان يكون الكسب متعلقاً به اولاً وبالذات وبان العلم لا يتحقق الا بحصول الصورة في الذهن فهذا
الحصول اما بالنظر او بغيره فالاول هو النظرية والثاني هو البداهة والصورة الحاصلة بالنظر مغايرة بالذات
للصورة الحاصلة بغير النظر وتلك الصورة الحاصلة بالنظر تسمى علماً نظرياً والحاصلة بغيره تسمى علماً بديهياً ثم التحقيق

فی هذا المقام افاده حسن المحققین بعد تمهید ان وجود الطبائع النوعیة مقدم علی وجود الاشخاص وترتبها علی العلة سابق علی ترتب الاشخاص علیها ولاشک ان الترتب نسبة وتتغایر النسبة بتغایر المنتسبین فترتب وجود الطبائع علی العلة مغایر بالذات لترتب وجود الاشخاص علیها من ان المکتسب هو الطبائع الکلیة والکاسب علة للوجود الذهنی للمکتسب فالطبائع الکلیة التی هی مرتبة المعلوم اذا قیست الی مبادیها یکون سبق الترتب بالنظر الی علتها من الطبائع الجزئیة القائمة بالذهن التی هی مرتبة العلم ولایکون السابق وسطا فی العروض للمسبوق فان الوصف لایتعدد فی هذه الواسطة وقد تعدد الترتب لما عرفت فی التمهید بل انما یتصور الواسطة فی الثبوت فاستبان ان الحق هو کون البداهة والنظریة صفتین للعلم والمعلوم کلیهما بالذات بمعنی نفی الوسط فی العروض وللمعلوم فقط بمعنی نفی الواسطة مطلقا فان توقفه وترتبه علی العلة بالنظر الی ذاته وللعلم بعد توقف مرتبة وجود الطبیعة التی هی مرتبة وجود المعلوم بعدیة بالذات فالوسط فی الثبوت متحقق قطعا فافهم تم کلامه مع حذف بعض عباراته **قوله** وجودیتهما فالنظریة عبارة عن الحصول بالنظر والبداهة عن الحصول باحدی الطرق الخمسة المشهورة وقد یفسر النظریة بالخفاء والبداهة بالجلاء **قوله** وهی البداهة فهی عبارة عن عدم توقفها علی النظر **قوله** وفی الحضوری ای مطلق الحضوری سواء کان قدیما او حادثا **قوله** والقدیم ای الحصولی القدیم **قوله** لان المراد ای ولان الحصول بالنظریة فی الحصولی القدیم یقتضی الحدوث الزمانی فانه من لوازمه وتحقق الملزوم یستلزم تحقق اللازم وذلک الحدوث مناف للقدیم اذ صلاحیته للحدوث باطل قطعا فان القدیم لو کان واجبا فامره ظاهر وان کان ممکنا فلابد له من الانتهاء الی العلة القدیمة ومن المعلوم انه لایتصور مع قدم العلة التامة کون المعلول حادثا زمانیا وفی الحضوری یقتضی اما تحقق الانکشاف فیه قبل النظر او عدم کفایة الحضور للانکشاف وذلک لان الحضوری فیه متحقق بوجوده فی نفسه سواء تحقق النظر اولا فهو ان کان کافیا للانکشاف فاللازم هو الامر الاول وهذا کما تری وان لم یکن کافیا فاللازم الثانی وح لایکون حضوریا وهو ایضا باطل **قوله** الانتقال الذی یحصل منه من المطالب الی المبادی وبالعکس **قوله** غیر متصور لاستلزامه الخ فی الحاشیة الاتصاف بالنظریة لازم للاتصاف بالبداهة انتهت **قوله** بخصوصه ممنوع هذا المنع مدفوع بما افاده الشیخ فی الشفاء من ان تقابل العدم والملکة قد یشترط فیه توارد الملکة علی موضوع العدم بخصوصه وقد یشترط توارده علی المحل المطلق ای علی شخصه او نوعه او جنسه قریبا کان

كان او بعيدا وقال الشيخ للمقتول هذان المعنيان مشهوران بينهم فالقول بان المعنى الاول ممنوع والثاني مسلم تخصيص بلا مخصص ثم الحق ان هذين المعنيين ليسا بمتحققين في هذا المقام كما سينكشف عنك غطاءه فالاشكال غير متوجه كما لا يخفى

قوله او جنسه قريبا كاتصاف العقرب بالعمى فان نوعها غير صالح للاتصاف به بل انما يتصف به جنسها القريب اعني الحيوان وهذا القدر يكفي لذلك الاتصاف **قوله** مسلم ومقصوره قد عرفت ما فيه وستعلم خللا آخر ايضا فانتظره **قوله** ولا ريب في اتصافه بالنظرية اي اتصاف مطلق العلم بالنظرية وح يكون كل من الحضوري والحادث والقديم صالحا لها بحسب الجنس القريب اعني مطلق العلم واجاب عنه بعض المتبحرين بما تفصيله ان معنى امكان التوارد على النوع او الجنس المعتبر في التقابل هو صحة التوارد على احدهما الوجودي في ضمن الشخص الموصوف بالعدم لا ان يمكن الاتصاف ولو في ضمن شخص آخر حتى يصح اتصاف الحضوري والقديم بالوجودي اعني النظري كيف ولو كان مطلق صلوح النوع او الجنس كافيا لزم اتصاف الجمادات والنباتات والمفارقات بالسكون الارادي ولا شك انه ينافي بطلان التالي فكذا المقدم اما الملازمة فلانه يلزم من اتصاف جنسها اعني الجسم والجوهر بالوجودي اعني الحركة الارادية باعتبار وجودها في ضمن الحيوان كون الجمادات والمجردات والنباتات متصفة بالسكون الارادي واذا دريت معنى امكان التوارد فتفطنت انه انما يجب في تقابل العدم والملكة استعداد اتصاف ما هو الموصوف بالعدم بالملكة سواء كان هذا الاستعداد لشخصه بالذات او لنوعه بالذات ولشخصه بالعرض لتحقق النوع فيه او لجنسه بالذات ولشخصه بالعرض ضرورة تحقق الجنس فيه الا ترى ان استعداد الاتصاف بالبصر للحيوان بالذات وللانسان والعقرب وزيد بالعرض ولما لم يصلح الحضوري والقديم للاتصاف بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد الشخص وهو ظ ولا من قبل النوع ولا الجنس لان التوقف على النظر من الاعراض الاولية الذاتية للحادث الحصولي من العلم فلا يتصف بالنظرية النوع اعني مطلق الحصولي ولا الجنس اي مطلق العلم الا باتصاف الحادث بها بان يكون اتصافه عين اتصافها فليس فيهما صلوح استعداد بالذات لذلك الاتصاف ما لم يصيرا حادثين كما ان الضحك لا يتصف به الحيوان اولا وبالذات بل انما يتصف بواسطة اتصاف الانسان به فلا يصح ان يق الفرس صالح للاتصاف بالضحك بحسب اتصاف الحيوان به في ضمن الانسان فانحسم الشك وتم الدليل وثبت المطلوب من

ان المقسم هو الحصول الحادث ثم اعترض عليه بعض المتاخرين بان معنی امکان التوارد المعتبر فی التقابل علی النوع او
الجنس لو کان ما ادعاه المجیب یصار تعمیم القوم لهذا الامکان مستدرکا مع ان ظاهر کلامهم یاباه لان اتصاف النوع فی
ضمن التشخص هو اتصاف الشخص لا غیره وعدم اتصاف الجمادات والمجردات بالسکون الارادی انما هو علی تقدیر اشتراط
التوارد علی الموضوع الشخصی ومن عممه عن الشخص والنوع والجنس فلعله یلتزم الاتصاف وکون التوقف علی النظر عرضا اولیا
للعلم الحادث لا یمنع صلوح القدیم له من حیث هو علم اذ الحدوث ایضا من لوازم الهویة کالقدم وصلوح الجنس والنوع الذین
هما غیر الهویة یتصور فی ضمن الشخص الآخر ایضا فادعاء ان المعتبر صلوحهما فی ضمن ذلک الشخص لا غیره من قبیل المصادرة لانه
اول ما یطلب الدلیل علیه فتفکر انتهی کلامه بلفظه **قوله** والقول بعرضیته آه ای القول بدفع الاشکال بانا لا نسلم کون مطلق العلم
جنسا للحضوری والقدیم وعدمهما لم لا یجوز ان یکون عرضا عاما فانه کلی صادق علی حقائق مختلفة من الحضوری والحصولی
بمعنی الصورة الحاصلة وبمعنی الحالة الادراکیة والکلی الذی هذا شانه لا شک فی کونه عرضیا لا یخلو عن مقابلة المنع بالمنع فافهم
قوله عدمیة النظریة ایضا محتمل کما ان عدمیة البداهة محتمل **قوله** وعدمیة بعدیة ای تفسیر البداهة بالوجودی بان یکون عبارة
عن امکان الحصول بدون النظر **قوله** وفیه ما فیه فتامل لعل اشارة الی ان ذلک التفسیر اختراعی لا عبرة له عند القوم و
کلامنا علی التفسیر المعتبر عندهم علی ان تفسیر النظریة بعدم الامکان آیل الی الملکة اذ الامکان عبارة عن سلب الضرورة
فعدم الامکان یکون اثباتا للضرورة فانه قد تقرر ان نفی النفی یرجع الی الاثبات هذا **قوله** والا فقد یطلق آه وایضا
قد یطلق علی الحالة الادراکیة التی هی من مقولة الکیف **قوله** فمال الجمهور الی المعنی الاول ای الصورة الحاصلة وذلک لان
العلم الذی یترتب علیه الآثار ویجری فیه الکسب والاکتساب ویبحث عنه فی باب الکیفیات النفسانیة من کتاب الطبیعیات
انما هو بمعنی الصورة الحاصلة **قوله** ومال بعض الافاضل عنه الی الثانی ای اعرض عن المعنی الاول الی المعنی الثانی اعنی حصول الصورة
وذلک لان الغرض عن تحصیل العلوم هو تکمیل النفس الناطقة بها واستحصالها فیکون الحصول هو المقصود **قوله** والعلامة جمع بینهما
یعنی العلامة الشیرازی جمع بین المعنیین فانه قال فی درة التاج علم که عبارت است از حضور شئ در ذهن یا از حاضر در ذهن
چه علم را بر ادراک و بر مدرک هر دو اطلاق میکنند از دو امر بیرون نباشد یا مجرد باشد از تصدیق و تکذیب و آن را تصور ساده

خوانند یا مقارن یکی ازینها باشند آنرا تصور مع التصدیق خوانند **قوله** مشترک لفظی اعلم اولاً ان الاشتراک اللفظی عبارة
عن کون اللفظ موضوعاً لمعان مختلفة بلا تخلل النقل بینها بان یستعمل فی کل منها علی السواء بمعنی ان لا یشتهر استعماله فی احدها
او یترجح فیه دون الآخر وثانیاً ان فی هذا المقام نظراً وهو ان الاشتراک اللفظی یقتضی التردد بین المعنیین والجمع بینهما یستدعی
خوتة احدهما الکفایة فی الانکشاف فلا حاجة الی الآخر ولعل قوله وفیه ما فیه اشارة الیه کذا فی بعض الحواشی **قوله** والمراد بالاول
(انتهی الی هذا النظر ۱۲ منه مدظله)
آه اعلم اولاً انه لما کان قول السید الهروی فی حاشیة الحاشیة المعنی الاول علم بالمعنی المصدری والثانی علم بمعنی ما به الانکشاف
غیر منطبق علی عبارته الواقعة فی اصل الحاشیة العلم الحصولی یطلق علی معنیین الصورة الحاصلة وحصول الصورة لظهور ان الامر
بالعکس فوجه المحشی المدقق لحصول التطبیق بین العبارتین ودفع التخالف من البین بان المراد بالاول هو الاول بحسب التحقق
(ای مولوی غلام یحیی ۱۲ منه مدظله)
والرتبة لا بحسب الذکر وبالثانی خلافه ولا شک ان الاول بالمعنی المذکور هو حصول الصورة لان الصورة الحاصلة هی الاثر
(ای خلاف هذا الاول لا خلاف الاول بحسب الذکر ۱۲ منه مدظله)
المترتب علیه ثانیاً والمتحقق بعده آخراً فان المشتق یترتب علی المصدر ویتحقق بعده وثانیاً ان ما افاده الفاضل اللکنوی تزییفاً
لذلک التوجیه من انه یلزم ح ان یکون معنی قول السید الزاهد والجمهور علی ان مورد القسمة هو المعنی الاول آه ان مورد القسمة
عند الجمهور هو حصول الصورة وعند بعض الافاضل الصورة الحاصلة مع ان الامر علی العکس وایضاً یلزم ان یکون قوله
وهو الحق اذا التقدیر ای علی التقدیر الثانی یلزم ان یکون آه ابطالاً لانقسام الصورة الحاصلة الی التصور والتصدیق
مع انه لا یعطله وغرض المحشی ایضاً منه ابطال انقسام حصول الصورة الیهما لا ابطال انقسام الصورة الحاصلة کما یشهد به دلیله
هذا التوجیه اشنع من ذهب المحشی الی هذا عبارته فعجیب لان قوله فی الحاشیة المنهیة المعنی الاول علم آه معلق علی قوله فی اصل
(ای قول السید الزاهد ۱۲ منه مدظله)
الحاشیة العلم الحصولی یطلق علی معنیین آه فالحاصل ان المعنی الذی هو الاول تحققاً ورتبة من هذین المعنیین للعلم الحصولی
علم بالمعنی المصدری والمعنی الذی هو الثانی بحسب التحقق والرتبة منهما علم بمعنی ما به الانکشاف ولیس ذلک القول معلقاً
علی قوله والجمهور علی ان مورد القسمة هو المعنی الاول آه لیلزم ما الزم فلفظا الاول والثانی الواقعان فی هذا القول
باقیان علی معناهما المتعارف ای الاول والثانی الذکریان لا الرتبیان نعم لو کانت عبارة حاشیة الحاشیة متعلقة
بقوله والجمهور علی ان آه لکان الالزام صحیحاً جزماً وایضاً لکان کلام ذلک الفاضل من انه لا یمکن ان یقال ان المراد بالاول

والثاني في الحاشية هو الاول والثاني بحسب الذكر وفي حاشية الحاشية بحسب التحقق وح يندفع المحذور ان لان المراد في
الحاشية لما كان هو الاول والثاني بحسب الذكر فيهما المعهودان في حاشية الحاشية وليس الكلام في الاول والثاني في التحقق حتى
يصح جعلهما معرفين بلام العهد في حاشية الحاشية انتهى تأمل بلا ارتياب واذ ليس فليس وبالجملة ذلك التوجيه لا شناعة فيه فافهم
وثالثًا ان التوجيه الذي اورده عماد الملة والدين تبعًا لبعض الاعاظم من السهو في الترتيب من قلم الناسخ بان كتب سهوًا مقام
الثاني الاول او السهو في تعليق حاشية حاشية شرح التهذيب الجلالي على هذه الحاشية بان كتب الناسخ تلك الحاشية
نظرًا الى اتحاد المآل فركيك جدًا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان عبارة السيد الزاهد في حاشية شرح التهذيب الجلالي هكذا
اعلم ان للعلم معنيين الاول المعنى المصدري والثاني المعنى الذي به الانكشاف والاول حصول الصورة والثاني الصورة الحاصلة انتهى فنقول
في الحاشية التي هي المعلقة على تلك الحاشية المعنى الاول علم بالمعنى المصدري آه لا يخلو اما ان يكون متعلقا بقوله الاول المعنى المصدري
آه او بقوله والاول حصول الصورة وعلى كلا التقديرين يكون المآل واحدا فتعليقه بواحد منهما ليس كلا لزوم التكرار فبان ان القول الآخر
في التعليق سهو كما لا يخفى على من له ادنى مسكة فافهم ولا تعجل **قوله** ظن قوم اي قوم من المشائين **قوله** بهذا شانه اي
ما به الانكشاف كذا في الحاشية **قوله** بل يمكن ان يستدل آه هذا الاستدلال ضرب ثان من الشكل الاول **قوله** وهذا آه
اي اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة بمعنى الانكشاف وعلى حصول الصورة بالمعنى المصدري كما ان مطلق العلم آه
كذا في الحاشية **قوله** فلا يتوهم ما يتوهم من ان العلم بمعنى حصول الصورة علم بمعنى ما به الانكشاف **قوله** فافهم اشارة
الى ما في ذلك الاستدلال من الوهن كما يشير اليه قوله يمكن وهو ان المراد بالمطابقة اما ان يكون بمعنى مبدأ الانكشاف او بمعنى
اتحاد العلم مع المعلوم بالذات فعلى الاول صغرى القياس ممنوعة فان كل واحد من الاضافة والانفعال لا يصدق بالمطابقة
بذلك المعنى عند قائليه وعلى الثاني كبراه في حيز المنع اذ الاتحاد بين العلم والمعلوم عند من يجعل العلم من مقولة الاضافة او الانفعال
غير مسلم هذا مختصر وفي الحاشية اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدمًا تحققًا ورتبة لان المعاني المصدرية انتزاعية
والانتزاعيات لا تتحقق الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهت **قوله** وكليه اي العلامة فان بطلان الجزء اعني حصول الصورة
مستلزم لبطلان الكل من حيث هو كل اي مجموع الحصول والحاصل ولا يستلزم بطلان كل واحد من اجزائه حتى يتحقق الكل

راساً ويبطل مذهب العلامة بالكلية ايضاً فان قيل انا لا نسلم ان قول السيد الزاهد اقول على هذا التقدير يلزم ان يكون بين التصور و
التصديق اه مبطل بالكلية لرأي العلامة وذلك لان التصور والتصديق الذين هما قسمان من حصول الصورة غير التصور والتصديق الذين هما قسمان
من الصورة الحاصلة على مذهب العلامة والتباين النوعي انما ثبت بين القسمين الاخيرين لا بين الاولين فانهما متحدان نوعاً فالدليل
غير تام فاستبان ان مقصود الزاهد المحققين من ذلك القول ابطال مذهب بعض الافاضل فقط لا ابطال مذهب العلامة ايضاً كما
وهم بزاح بانه لما ابطل مذهب بعض الافاضل اعني كون حصول الصورة علماً بمعنى مبدء الانكشاف لاستلزامه الاتحاد النوعي بين
التصور والتصديق وهو خلاف التحقيق وكان العلامة الشيرازي قائلاً بالجمع بين الحصول والحاصل بان جعل كلاً منهما علماً بمعنى مبدء الانكشاف
وهو يستدعي التباين النوعي فيبطل كلية رأيه لما ارتياب لما دريت من استلزام انتفاء الجزء لانتفاء الكل لا يقال ان العلامة وان كان قائلاً بالجمع لكن العلم الحقيقي
بمعنى مبدء الانكشاف عنده هو الصورة الحاصلة واما اطلاق العلم على حصول الصورة فعلى سبيل المسامحة وح لم يبطل ما زعمه لانا
نقول هذا التوجيه يجدي لدفع ما يتوجه عليه من انه لو كان كل واحد منهما علماً حقيقياً ومناطاً للانكشاف لزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد شخصي على سبيل الاجتماع وهو كما ترى واما كلام المحشي فليس مبنياً على هذا التوجيه بل مداره على ما ذكرنا انفاً كما لا يخفى
على من تدرب في السباق والسياق **قال** وهو خلاف التحقيق كما سيأتي من قوله وقد ينبه على ذلك بان التصور والتصديق لكل
منها لوازم لا تتحقق في الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فما يمكن ان يقال ان اقسام التصديق من
الظني وغيره يختلف بحسب النوع كما تقرر في موضعه ان الاشد مخالف بالنوع للاضعف ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان التصور
والتصديق اولى بذلك انتهى **قوله** اولية لحصول الصورة فانه بمعنى الوجود الذهني وهو فرد اولي لمطلق الوجود **قوله**
ثانوية كالتصور والتصديق الذين هما قسمان لحصول الصورة الذي هو قسم اولي لمطلق الوجود فيكونان من الاقسام الثانوية
قوله وايضاً افراده فيه رمز الى ان كلام السيد الزاهد وافراده افراد حصصية دليل ثان التتمة الدليل الاول فمحصل عبارة ذلك السيد
مشتملة على الدليلين الاول قوله ان حصول الخ والثاني قوله وافراده افراد حصصية **قوله** والتقييد داخلاً سواء كان التقييد جزءاً
او كلياً **قوله** التغاير الحقيقي بين الحصة والطبيعة **قوله** الجزئية الذهنية وهي عبارة عن عينية جزء مع جزء آخر ومع الكل في
الوجود وفيها يكون الجزء محمولاً على الآخر وعلى الكل وقد بسطنا الكلام في تحقيق الاجزاء الذهنية والخارجية في بعض تعليقاتنا

ان شئت فارجع اليه **قوله** والخارجية اى الجزئية الخارجية التى هى عبارة عن تغاير الاجزاء والكل فى الوجود ولا يصح
الحمل بين الاجزاء الخارجية والكل تنافى الحمل لفقدان مناطه اعنى الاتحاد فى الوجود **قوله** وايضا على تقديره اى على تقدير
عدم دخول التقييد فى المعنون لا يظهر الفرق بين الحصة والتشخص على مذهب المتاخرين القائلين بعدم جزئية التشخص لماهية
الشخص **قوله** واستقام التفريع اى تفريع التغاير الاعتبارى على التفسير المذكور للحصة **قوله** من النسب المتكررة النسبة
المتكررة عبارة عن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى وهى ايضا معقولة بالقياس الى الاولى كالابوة والبنوة
ولما كان الاتحاد من النسب المتكررة فكيف يعقل ان يكون احد الجزئين متحدا مع الآخر والآخر لا يكون متحدا معه **قوله**
وكذا الخارجية اى خارجية احدهما توجب خارجية الآخر لان التغاير من النسب المتكررة فلا يعقل ان يكون احد الجزئين مغايرا
للآخر ولا يكون الآخر مغايرا معه **قوله** فاحتمال ذهنية احدهما الخ فان قيل انا لا نسلم استلزام خارجية احد الاجزاء خارجية
الاجزاء الباقية لان الجزء الذهنى ما يتحد مع الكل والخارجى ما لا يتحد معه فالجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الجزء والكل
فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا والخارجية عدمه كذلك فعلى هذا يجوز ان يكون بعض الاجزاء ذهنية متحدة مع
الكل وبعضها خارجية غير متحدة مع شئ منها ولا استحالة فيه فيجوز ان يكون التقييد جزءا خارجيا للمعنون الحصة والكلى
جزءا ذهنيا له وهذا مما حققه الفاضل اللبكنى وتبجح عليه بانه وان لم يصرح به كلامهم لكن يجب ان يكون هو عين مرامهم انتهى
اولا بما افاده اشرف المحققين من ان الجزء فى اى ظرف كان عبارة عما يكون الكل مشتملا عليه وعلى غيره فى ذلك الظرف
اذ لو لم يشتمل الكل على شئ آخر فى ذلك الظرف لم يكن الكل كلا ولا الجزء جزءا فيه فالجزء الخارجى لا بد له ان يكون مع شئ آخر
مشمول للكل فى الخارج وهما مقدمان عليه فى الخارج فيكونان متباينين فيحمل عليه حال الجزء الذهنى فتجويز خارجية بعض الاجزاء وذهنية
الآخر غير تام جزما وثانيا بان المحققين كافة اجمعوا على ان التقييد امر اضافى نسبى والاضافة من الموجودات الذهنية فالقول
بكون التقييد جزءا خارجيا خال عن التحصيل وليس فيه الا التضليل وثالثا بان جعل التقييد جزءا خارجيا ليس اولى من جعل
الطبيعة جزءا كذلك بل هى احرى به فان القدماء قائلون بوجود الطبائع فى ضمن الاشخاص فى الخارج ونفى الطبيعة
الماهية من حيث هى لا بشرط شئ الا الماهية المجردة عن التشخصات اى بشرط لا شئ اذ لا يمكن تقررها الا مع التشخص والتقييد ولا مع

[illegible]

هذا ما افاده بعض المتاخرين فتبصر **قوله** باعتبار الاعتبارية آه بان يقال الطبيعة الماخوذة في الافراد الحصصية اعتبارية **قوله**
وكسبها في الشخصية بان يقال طبيعة الافراد الشخصية حقيقية لا اعتبارية **قوله** قال المحشي اي السيد الزاهد المقصود منه التائيد لقوله
صحة جعلهم الحصة قسيماً للتشخص والاثبات للقدر المشترك **قوله** في بعض تعليقاته اي في الحاشية المتعلقة على شرح التهذيب
الجلالي **قوله** ذلك الشيء اي الشيء المخصوص **قوله** ويقال له المطلق اي بالمعنى الذي يصير به موضوع المطلقة العامة
قوله وقد يؤخذ معها آه قال زاهد المحققين في الحاشية المنهية المقيد على وجهين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد
بان يكون كل من التقييد والقيد داخلاً ويقال له الفرد والثاني الطبيعة المضافة الى القيد بان يكون التقييد من
حيث هو تقييد داخلاً والقيد خارجاً ويقال له الحصة وكذا المطلق على وجهين الاول الطبيعة من حيث الاطلاق و
الثاني الطبيعة من حيث هي ويقال له مطلق الطبيعة انتهى **قوله** ويقال له الفرد اعلم ان الفرد بهذا المعنى مغاير للفرد
بمعنى ما يصدق عليه الكلي بالمواطاة فان الفرد آه غير مستقل لكون التقييد الذي هو معنى رابطي معتبراً فيه **قوله** اي بعضهم آه في
الحاشية دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين قائلون بجزئية التشخص فكيف يصح قول الاستاذ وهو مبني
على تقديره آه فدفعه بان المراد بالمتاخرين بعضهم انتهت **قوله** بشاهد النظر المتعاهد بنگاه آشنا كذا في الحاشية
قوله فيعتبر التقييد على انه تقييد اي يعتبر التقييد على انه امر غير مستقل رابط بين الطرفين اعني المطلق والقيد **قوله**
ولا يجعل الالتفات اي لا يجعل الالتفات الى التقييد بالذات بان لا يلاحظ امراً مستقلاً معتبراً مع الطبيعة **قوله**
لئلا يرجع آه دليل لقوله ولا يجعل آه **قوله** الى ان يصير هو قيداً اما ح ينفي كون التقييد تقييداً آه كما ترى فانه خلاف الفرض
قوله الا انه غير قيد الاصل اي هذا القيد مغاير لقيد الاصل فانه لو لوحظ التقييد الواقع في قولنا الانسان الرومي مثلاً بالاستقلال
بان يلاحظ انه انسان متصف بالرومي فلا اظنك مرتاباً في صيرورة هذا التقييد والاتصاف قيداً مغايراً لقيد الاصل
اعني الرومي قال في الحاشية كما اذا تقول وجود زيد مثلاً فزيد قيد الوجود لانه يلحظ ويلتفت اليه من حيث انه امر
مستقل معتبر مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انه تقييد وربط لا من حيث انه امر مستقل معتبر مع
الطبيعة لانه لو لوحظ بهذا النهج صار التقييد قيداً من القيود كما ان زيداً قيد الا انه غير القيد الاول وهو زيد فيعود الحصة فرداً

وهو خلاف المفروض انتهى **قوله** هو التقييد اي من حيث انه ملحوظ بالعرض وملتفت اليه لعدم الاستقلال **قوله**
على ان يتعدى آه اي يتجاوز ويخرج طبيعة التقييد وحقيقته عن كونه امرًا غير مستقل بان يصير ملحوظًا بالذات وملتفتًا
اليه بالقصد الاولي **قوله** كان مناط الحصة التقييد به اي بالقيد الذي كان تقييدًا اولًا ورجع باللحاظ الاستقلالي الى
القيد **قوله** وهكذا الى حيث آه حاصله انه لو كان التقييد ملحوظا بالاستقلال لزم التقييدات والقيودات الغير المتناهية
في الحصة الواحدة والتالي باطل فالمقدم كذلك واما وجه الملازمة فهو ان التقييد على هذا التقدير يصير قيدا فلا بد من تقييد آخر
ليقع به الربط بين الطبيعة الكلية والقيد الذي كان معتبرًا في الاصل ثم اذا لوحظ هذا التقييد بذلك اللحاظ يخرج عن حقيقته ويصير قيدا
فلا بد من تقييد ثالث لايقاع الربط وهكذا الى ما لا نهاية له فاستبان ان التقييد انما يلاحظ ويعتبر من حيث انه تقييد ورابط بين
الطبيعة والقيد فاحفظ **قوله** ولذلك قال في الحاشية اشارة الى قوله ولا يجعل الالتفات اليه اي الى التقييد بالذات
آه انتهى **قوله** والفرق نحو من الاعتبار اي التغاير بين الحصة والطبيعة بحسب الاعتبار الذهني فان الطبيعة الملحوظة مع التقييد
حصة ومع عزل النظر عن اتصافها بذلك التقييد طبيعة مجردة كلية فظهر من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل
في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فقد تم التأييد هكذا في الحاشية ثم اعلم ان معنى دخول التقييد في الحصة وخروج
القيد عنها على ما افيد هو كون الطبيعة ملحوظًا مع التقييد من حيث انها معروضة له وموصوفة مقيدة به فالحصة هي المجموع الملحوظ
والصفة اي الطبيعة والتقييد بحيث يجوز توسيط الواو بينهما بان يقال الحصة مجموع الطبيعة والتقييد بخلاف القيد فان حالته
مع الطبيعة ليست كحالة التقييد معها فلا مجال للواو العاطفة بينهما بان يقال حصة الوجود مثلا الوجود وزيد وحصة
الضرب الضرب والعصا وهكذا ونظيرها مفهوم العمى الذي هو عبارة عن عدم البصر فان العدم فيه ملحوظ من حيث
اضافته الى البصر لا انه جزء لمفهومه والا لصح ايراد الواو العاطفة بين العدم والبصر وهو كما ترى ومن ههنا طلع
سخافة ما زعمه بعض الملاة الدين من ان القول بدخول التقييد في عنوان الحصة وخروج القيد عنه ليس الا من
لعدم الفرق بينهما في دخولهما في العنوان وخروجهما عن المعنون انتهى **قوله** الفرق المذكور من اعتبار التقييد
الذي هو امر اعتباري في مفهوم الافراد والحصصية دون التشخص **قوله** لا يجدي نفعًا ان الموجودات الخارجية

تقع افراد المعنون وقد دریت ان اعتبار التقیید لیس الا فی العنوان فذلک الفرق غیر نافع جزما **قوله** فافہم فی الحاشیۃ اشارۃ الی دفع الاشکال بان المعتبر فی التشخص ہو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تحقق فی الخارج فالطبیعۃ بہذا الاعتبار تکون فی الخارج والمعتبر فی الحصۃ ہو الاقتران بالنسبۃ والنسبۃ انما تحقق فی الذہن فالطبیعۃ ایضا تحقق فیہ اہ **قوله** الا بالاضافۃ کوجود زید وعمرو **قوله** والتقییدات ای التوصیفات کالوجود الخارجی والذہنی لان الحصۃ کما تحصل بالاضافۃ کذلک تحصل بالتوصیف ایضا **قوله** فحقیقتہ لیس اہ ای حقیقۃ الوجود لیست الا مفہومہ المصدری لا غیر کیف ولو کانت غیرہ لتخصصت بذاتہا لان کل حقیقۃ یجب لہا تخصیص ذاتی فلا جرم یکون لحقیقۃ الوجود تخصیص ذاتی غیر التخصیص الحاصل من المصدری فانہ تخصیص بالمفہوم مع انا نعلم قطعا انہ لیس لہ تخصیص سوی التخصیص بالمفہوم **قوله** وحقائق افرادہ اہ توضیحہ انہ لما کانت حقیقۃ الوجود عین مفہومہ المصدری تکون حقائق افراد الوجود عین مفہوماتہا ایضا بناء علی ان ما یکون حال الکلی یکون بعینہ حال افرادہ فیکون افراد الوجود المصدری حصصیۃ لہ وہذا ہو المطلوب **قوله** کیف اہ تائید علی کون حقائق افراد الوجود بالمعنی المصدری عین مفہوماتہا **قوله** لکانت محمولۃ علیہا ای لکانت مفہومات الافراد محمولۃ علی حقائقہا وہذا لان الحمل شان سائر العوارض فاذا کانت تلک المفہومات عارضۃ لتلک الحقائق فلا بد من حملہا علیہا **قوله** بالاشتقاق وہو عبارۃ عن الحمل بواسطۃ ذو او فی او اللام **قوله** یستلزم کون الوجود موجودا خارجیا قد یقدح بان الحمل بالاشتقاق لا یستلزم الا کون الوجود موجودا مطلقا واما کونہ موجودا عینا خارجیا فکلا والمستحیل انما ہو ہذا الا ان کی سینکشف عنک غطاؤہ فانتظر ولا تعجل **قوله** والثانی یستلزم اہ اعلم ان حمل المعنی المصدری علی معروضہ بالمواطاۃ وکذا حمل الاعراض القائمۃ بمحالہا کالسواد والبیاض وحمل الاوصاف المنتزعۃ مثل الفوقیۃ المنتزعۃ عن السماء علی موصوفاتہا باطل فانہ لا بد فی الحمل المواطاتی من العینیۃ بین الموضوع والمحمول وانی العینیۃ ہ ففقدان الشرط یوجب فقدان المشروط وستعلم ما فیہ فانتظرہ **قوله** باحد الصدقین ای بالحمل المواطاتی او الاشتقاقی **قوله** من لوازم الفردیۃ اذ لا معنی للفرد الحقیقی الا ما یصدق علیہ الکلی **قوله** علی ذلک التقدیر ای علی تقدیر الحمل الاشتقاقی **قوله** ح ان لم یعرض ای حین کون ذلک

الفرد موجوداً خارجياً **قوله** وذلک خلف ای کفایة عروض الحصة فی موجودیة جمیع الموجودات بلا عروض فرد
آخر خلف **قوله** وہذا باطل ای التسلسل باطل بالبراہین المورد فی موضعہا **قوله** لا نسلم استلزامہ لان قطع النظر
عن تحقق الشیٔ فی الذہن وعدم الالتفات الیہ لا یقتضی کون ذلک الشیٔ موجوداً خارجیاً الا تری ان الوجود عارض
للکلیات المعدومة فی الخارج المتحققة فی الذہن مع انہ لو قطع النظر عن تحققہا الذہنی لا یلزم کونہا من الموجودات
الخارجیة کما ہو الظاہر **قوله** للموجودیة الخارجیة متعلق بالاستلزام **قوله** حتی یقاس حال سائر الموجودات
علیہ ہذا اذا لم یعرض لذلک الفرد فرد آخر من الوجود سوی الحصة **قوله** او حالہ علی سائرہا ہذا اذا عرض لذلک
الفرد فرد آخر غیر الحصة **قوله** قد قرر والشق الاشتقاقی آہ فی الحاشیة المنہیة المقرر الاول القاضی محمد مبارک
والثانی القاضی احمد علی غفر اللہ لی ولہما انتہت **قوله** فبعضہم بانہ آہ تقریر ہذا البعض فی الشق الاشتقاقی
بعینہ تقریر الاستاذ الا انہ ذکر قید الخارجی وہذا البعض ترک ذلک کذا فی الحاشیة **قوله** لو صدق علیہا
ای لو صدق الوجود علی افرادہ الغیر الحصصیة **قوله** ہذا القدر ای انتزاع حصة من الوجود **قوله** والا یلزم التسلسل
فی الموجودات فانہ علی تقدیر عدم الکفایة لا بد للوجود الخاص للموجود من وجود خاص آخر یعرضہ الوجود المطلق وینتزع
عنہ حصة فہو ایضاً موجود وہکذا الی ما لا نہایة لہ **قوله** المقدمات المذکورة سابقاً من انہ ان لم یعرض لذلک الفرد
فرد آخر من الوجود سوی الحصة فلیکن حال جمیع الموجودات کذلک الخ **قوله** بین الشق الاشتقاقی ای بین تقریر حمل
الوجود علی الافراد الغیر الحصصیة بالاشتقاق **قوله** الکفایة المذکورة ای کفایة عروض الحصة فقط لذلک الفرد المعروض علی
عدم عروض فرد آخر سوی الحصة **قوله** والتقریر الاول خال آہ لعدم ذکر قید الخارجی فیہ ولو کان ہذا القید مذکوراً
کما ذکرہ استاذ المحشی فی تقریر بطلان الشق الاشتقاقی لکان مثبتاً للاستلزام جزماً **قوله** والثانی عار آہ
لتقیید الوجود بالعینی فلا یفید ہذا التقریر الا ابطال کون الحقائق المعروضة اموراً خارجیة ولا یفید ابطال کونہا اموراً
ذہنیة **قوله** وبعض الافاضل الذی لہ ید طولی اراد بہ المولوی محمد حسن قدس سرہ کذا فی الحاشیة **قوله**
مفہوم الوجود المصدری آہ تقریرہ علی افادہ بعض المتاخرین ان الوجود المصدری سواء کان وجوداً ذہنیاً او خارجیاً

من المعقولات الثانیة ولا یتصور ان یکون حقیقة شیٔ منها موجودة فی الخارج کیف والحقیقة المصدریة مطلقاً

تنقبض العقل عن تجویز وجودها فی الخارج فحقیقة الوجود الخارجی والذهنی سیّان فی عدم تجویز العقل وجودها

فی الخارج وعروض المفهوم المصدری للحقیقة المغائرة لهذا المفهوم یقتضی ذلک التجویز مع انه لیس کذلک فظهر ان

مفهوم الوجود المصدری عین حقیقته ولیس له حقیقة سوی هذا المفهوم وهو المطلوب فاذا ثبت اتحاد المفهوم والحقائق

فحالها کحاله واذ هو من المعقولات الثانیة فهی ایضا منها فکیف یتوجه المنع بکون الحقائق من المعقولات وح سقط ما اورده

المحشی المدقق بقوله یرد علیه ان کون الوجود المصدری مطلقا اه ثم لا یخفی علی المتوقد المتفطن ان فی تقریر ذلک

البعض نظراً اما اولا فلان المحشی یسلم کون الوجود المصدری من المعقولات الثانیة سواء کان ذهنیاً او خارجیاً

ولا یقول ان کون الوجود المصدری الذهنی من المعقولات الثانیة مسلم واما کون الوجود الخارجی منها ففی حیز

المنع کیف وکون الوجود المصدری مطلقا من المعقولات الثانیة بدیهی فانه امر انتزاعی تابع للاعتبار والانتزاع

فلا یتفوه العاقل بالمنع علیه بل یقول ان کون الوجود المصدری سواء کان ذهنیاً او خارجیاً من المعقولات

الثانیة مسلم واما کون الحقائق المعروضات للوجود المصدری التی فرض کونها افراداً له سوی الحصص ولزم کونها

موجودة فی الخارج من المعقولات الثانیة ففی حیز الخفاء وتفصیل مراد المحشی انه لزم کونه موجوداً فی الخارج هو الحقیقة

المختلفة المعروضة للوجود بالمعنی المصدری وکونها من المعقولات ممنوع کیف وعروض المعنی الانتزاعی للشیٔ

لا یستلزم ان یکون ذلک الشیٔ ایضا کذلک الا تری ان الفوقیة عارضة للسماء مع کونه موجوداً خارجیاً نعم علی

تقدیر کون الوجود المصدری محمولاً علی تلک الحقیقة بالمواطاة یلزم ذلک ومن البین ان حمل المصدر علی معروضاته

بهذا الحمل باطل واما کون الوجود المصدری من المعقولات الثانیة فمسلم ولم یلزم کونه موجوداً خارجیاً بل اللازم کون تلک

هو الحقائق المعروضة له وهذا ظاهر بلا ارتیاب واما ثانیاً فلان الدلیل علی ما قرره لا یتم الا اذا ثبت کون

هذه الحقائق من المعقولات الثانیة واثباته بان الوجود المصدری عین حقیقته ومفهومه متحد معها واذا ثبت

اتحاد الحقائق والمفهوم فحالها کحاله وهو من المعقولات الثانیة فهی ایضا منها فاسد لانه مستلزم للدور اذ

ای کون الحقائق من المعقولات الثانیة ۱۲ منه مد ظله

هذا النظر ناظر الی اخر البحث ۱۲ منه مد ظله

اثبات ان حقیقة الوجود هی المفهوم وحقائق افراده هی المفهومات موقوف علی کون هذه الحقائق من المعقولات

الثانیة وهو موقوف علی ان حقیقة هی المفهوم وحقائق افراده هی المفهومات وهل هذا الا ما ادعیناه فافهم

ثم الحق فی هذا المقام ما افاده بعض الاعلام لدفع ذلک المنع باثبات ان هذه الحقائق المحلکة ای الوجودات

الخاصة من المعقولات الثانیة بالدلیل من ان هذه الوجودات اما انتزاعیات او انضمامیات والثانی

باطل اذ انضمام شیء الی شیء یستلزم الوجود للمنضم الیه قبله فلا بد ان یکون قبل هذه الوجودات وجودات اخر وهلم

جرا فیلزم کون الشیء الواحد موجودا بوجودات غیر متناهیة ولما بطل کون الشیء الواحد موجودا بوجودین فهذا بالطریق

الاولی فتعین الاول وهو یفید المطلوب لان الانتزاعیات باسرها من المعقولات الثانیة الا تری ان

وجوداتها موقوفة علی انتزاع ذهن الذاهن واذا ثبت المقصود بالدلیل کیف یتوجه علیه المنع المحض کما لا یخفی **قوله**

مع کونه کفوا للتقریر الثانی ای مثلا له فی عدم ابطال کون الحقائق الموجودة امورا ذهنیة حیث اجری الکلام

فی الوجود المصدری الخارجی **قوله** واما کون تلک الحقائق اه قد اعترض علیه بعض المدققین بان المحقق لیس غافلا

عن هذا الاعتراض کما یفهم من کلامه اللاحق لذلک المقام وهو ان المدعی بدیهی وهذا البیان تنبیه الا انه لا یخفی

ما فیه فقوله لا یخفی ما فیه اشارة الی ذلک الاعتراض **قوله** لا یبطل به مذهب المشائین اه لعدم بطلان الشق الثانی

بالتقریر الاخصر الاشمل **قوله** وقد بقی بعد خبایا منها ان القول ببطلان حمل المعانی المصدریة علی معروضاتها

مواطاة ممنوع اما اولا فلان الامر الضروری لتحقق الحمل بالمواطات هو الخصوصیة بین الطرفین والقول بانه لا بد فی

هذا الحمل من العینیة بینهما حتی لا یصح حمل المعانی المصدریة علی معروضاتها بذلک الحمل غیر مسلم فیجوز ان یکون لبعض المعانی

المصدریة خصوصیة وارتباط بمعروضاتها بها یصح حمل تلک المعانی علی المعروضات بالمواطاة واما ثانیا فلانه لما جاز

حمل المعانی المصدریة علی الحواصل مواطاة کما یقال الحالة الادراکیة المعبرة عنها بالفارسیة بدانش هی العلم المعبر عنه

بالفارسیة بدانستن فلم لا یجوز حملها علی معروضاتها کذلک وفیه فیه فتامل ولا تعجل ومنها انه لو کان افراد الوجود بالمعنی

المصدری افرادا حصصیة لکان الوجود نوعا ذاتیا لها لان الکلی یکون نوعا بالنسبة الی افراده الحصصیة فیلزم ان لا یکون

الوجود مقولاً بالتشكيك اذ التشكيك لا يجري في الذاتيات مع ان الوجود عندهم مقول بالتشكيك وفيه ان الكلي المشكك
عند القوم هو الموجود بالنسبة الى افراده دون الوجود بالقياس الى حصصه وتفصيله ان المشائين لما انكروا الجريان التشكيك في
الذاتيات [illegible] التشكيك في الكلي العرضي ومن المعلوم ان المشتقات عرضية بالنظر الى افرادها التي هي معروضات
لها وذلك لخروجها عنها وحملها عليها بالمواطاة وان هو الاشرط العرضي فيكون المشتقات مشككة اذا تفاوت صدقها
على افرادها بالاولوية او الاولية او الشدة والضعف او الزيادة والنقصان بخلاف المبادي فانها لما امتنع حملها على معروضاتها
بالحمل المواطاتي فلا يعقل التشكيك فيها **قوله** الظاهر انه اراد آه اعلم اولاً ان للوجود معنيين الاول المعنى المصدري الانتزاعي
والثاني الذي هو مبدأ الموجودية ومناط الاثار وهو مصداق لذلك المعنى المصدري ومنشأ لانتزاعه ويقال له الوجود
الحقيقي والوجود الخاص والوجود بمعنى ما به الموجودية وثانياً ان القوم قد اختلفوا في تفسير الوجود بمعنى ما به الموجودية فقوم
ذهبوا الى انه امر منضم الى الماهية ثم اختلفوا فيما بينهم فجمع ذهبوا الى الاشتراك المعنوي اي هو حقيقة واحدة مشتركة بين الافراد
المنضمة الى الماهيات فيقوم وجود كل موجود بها وهذا هو الحق المختار عند الحكماء والمتكلمين ومال شرذمة قليلة الى الاشتراك
اللفظي اي ليس الوجود مشتركاً بين الموجودات بل في كل موجود وجود مغاير للآخر بالحقيقة وقوم ذهبوا الى ان
للوجود بالمعنى المذكور حقيقتين احدهما حقيقة الواجب تعالى وهو متشخص واحد واجب لذاته والاخرى مشتركة بين الموجودات
الممكنة وطائفة منهم السيد الهروي ذهبوا الى ان ما به الموجودية في كل الموجودات هو الواجب تعالى وتقدس اذ به موجودية
اي سواء كان واجبا او ممكنا ١٢ منه رحمه الله
الاشياء كلها وتفصيله على طبق مرام زاهد المحقق ان الوجود بهذا المعنى متشخص واحد واجب لذاته والممكنات باسرها موجودة
بالانتساب اليه كما ان الماء المسخن بالشمس يطلق عليه المشمس فوجود الممكنات على زعمه هو نفس وجود الواجب تعالى واستدل عليه
في بعض تعليقاته حيث قال والتحقيق ان الوجود بالمعنى المصدري امر اعتباري متحقق في نفس الامر وبمعنى ما به الموجودية موجود
بنفسه واجب لذاته وذلك لان معنى كون الشيء اعتبارياً متحققاً في نفس الامر ان يكون موصوفه بحيث يصح انتزاعه
عنه فههنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه وهو الماهية من حيث هي والثاني المنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدري والثالث
منشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته وقال في الحاشية المنهية المعلقة

على حاشية شرح التهذيب الجلالي قد سنح لي ملي ان وجود الممكن بوجود قائم بذاته واجب لذاته دليل شريف وهو انه
لو كان وجود الممكن قائما به فاما ان يكون اتصافه انضماميا او انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود
موجودا ضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني يلزم ان ينتهي منشأ الانتزاع
بوجود حقيقي فننقل الكلام اليه انتهى وتقريره انه لو كان وجود الممكن قائما بذاته فاما ان يكون اتصافه انضماميا
او انتزاعيا والاول بط فانه يلزم ان تكون ذات الممكن موجودة قبل وجودها لتوقف وجود الصفة في
هذا الاتصاف على وجود الموصوف ضرورة ان انضمام الشيء الى الشيء فرع وجود المنضم اليه فالوجود السابق
اما عين اللاحق او غيره فعلى الاول يلزم تقدم الشيء على نفسه وعلى الثاني يلزم موجودية الشيء بوجودين ومع ذلك
لو كان اتصاف الماهية بالوجود الثاني ايضا انضماميا لزم تقدم وجود الماهية على هذا الوجود ايضا فيلزم موجودية
الشيء بثلث وجودات وهكذا ننقل في الوجود الثالث والرابع الى ما لا يتناهى فيلزم موجودية الشيء بوجودات غير
متناهية وهو كما ترى والثاني ايضا باطل فانه يقتضي ان يكون للشيء موجودا بوجود واقعي غير متوقف على اعتبار
المعتبر وانتزاع المنتزع فيلزم ان يكون للماهية مع عزل النظر عن هذا الوجود وجود واقعي حقيقي فنقول اتصاف الماهية بهذا
الوجود لا يكون انتزاعيا والا يلزم الخلف فلا بد ان يكون انضماميا ويلزم عليه ما مر في الشق الانضمامي آنفا
ثم اذا دريت تحقيق مذهب المحشي فالآن اصغ ان فيه ابحاثا شتى منها ان وجود الممكنات لو كان عين وجود
الواجب لصح الحمل بين كل ممكنين وكذا بين الممكن والواجب لتحقق مناط الحمل اعني الاتحاد في الوجود وبطلان التالي مستلزم لبطلان
المقدم ومنها ان كل واحد من الوجوب والامكان والامتناع انما هو باعتبار الوجود واذا كان وجود الممكنات
واجبا لذاته لزم كون الممكن واجب الوجود بالذات والتالي بط فكذا المقدم ومنها ان العدم ليس الا انتفاء الوجود
الحقيقي والوجود على ما ذكر غير صالح للانتفاء فيلزم عدم صلاحية الممكن للعدم وهو كما ترى ولا يخفى على اللبيب ان هذه
الوجوه كلها ضعيفة ركيكة كما لا يخفى على من راجع الى حواشي بعض الاعلام مولانا عبد العلي ادام ظله وثانيا انه لما زعم المحشي ان حمل الوجود
بمعنى ما به الموجودية في هذا المقام على الواجب تعالى غير سديد لما ستعلم عن قريب فقال الظاهر انه اراد آه **قوله**
اي اراد الجب

لكنه لا يصح على تقدير آه لان الامر المنضم الى الماهية على تقدير كونه مشتركا معنويا بين الموجودات متحد نوعا فكيف

يصح [illegible] اختلاف اللوازم الى ذلك الامر بل انما يصح على تقدير الاشتراك اللفظي **قوله** [illegible]

على تقدير [illegible] عبارة عن امكان صدق الكلي على الافراد مجتمعة كما يصدق عليها منفردة والاشتراك

في المعنى عبارة عن اشتراك المعنى بين الافراد كالانسان بالنسبة الى افراده والاشتراك اللفظي عبارة

عن اشتراك اللفظ في المعاني كالعين بالنسبة الى معانيه كذا في الحاشية **قوله** وما قيل آه القائل هو الفاضل

احمد على فانه اجاب عن الاعتراض الذي افاده بعض الكملاء من ان الوجود بمعنى ما به الموجودية اما عبارة

عن الواجب جل ذكره كما زعمه السيد المحشي في موضع آخر فلا يصح استناد اختلاف اللوازم المختلفة اليه لاتحاده

نوعا بل شخصا واما عن الماهية نفسها كما قيل وهي ايضا لا تصلح للاستناد لضرورة الاتحاد فيهما ذهنا وخارجا

واما عبارة عن الامر المنضم الى الماهية ذهنا او خارجا وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي كما هو المقرر

في مدارك الحكماء بل جمهور المتكلمين ايضا عدوهم ايضا في ذلك الاشتراك بان [illegible] الوجود

بمعنى ما به الموجودية هو الواجب جل ذكره واستناد الاشياء المختلفة الى الواجب لا يجوز اذا لم يعتبر جهات

مختلفة واما اذا اعتبرت فيجوز **قوله** بناء على هذا اي على اعتبار الجهات المختلفة **قوله** يصح استنادها آه فيه انه

انما اوض عن هذا ان هذه اللوازم انما تستند في نفس الامر الى الوجود الحقيقي الذي يترتب عليه الآثار دون المصدري

الانتزاعي الاعتباري كيف واستناد الآثار النفس الامرية الى الامور الاعتبارية مما يستبعده العقل فتامل

ولا تجعل **قوله** بل الجيد اي الجيد من هذا الامر في الجواب كذا في الحاشية **قوله** الاكتفاء على المبني عليه في الحاشية

المراد به الامر المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف في دفع الاعتراض انتهت **قوله** وجه لعدول المصنف هو لزوم

التخصيص من غير ضرورة **قوله** ليس زائدا على ذاته سبحانه بل عينه تعالى **قوله** بالامر المباين اي بالامر

المنفصل المتحاذ الوجود **قوله** فلو كان علمه تعالى آه اي لو كان علمه تعالى بالممكنات كما يدل عليه كلام المصنف

فانه لم يقيد علمه تعالى بكونه علم نفسه كما قيد علم المجردات وعلم النفوس بكونها علم انفسها بل تركه مطلقا سواء كان علمه تعالى

بنفسه او بغيره **قوله** امر ضافى وهو المعنى المصدرى الانتزاعى الذى يعبر عنه فى الفارسية بدانستن **قوله** والالاخر ان اى

مبدء الانكشاف والحاضر عند المدرك **قوله** محتد بكون غيره فيه اى غير المعلوم فى العلم الحضورى كالعلم الواجب تعالى

بالممكنات **قوله** والاول برئ عنها اى المعنى المصدرى برئ عن كونه عينا للواجب تعالى

عينية المعنى الثانى للواجب تعالى **قوله** حال كونها معدومة لان الكلام فى العلم الفعلى المتقدم على المعلوم كذا فى الحاشية **قوله**

لكن يرد عليه ان كون آه هذا الايراد مما افاده اسوة المحققين مولانا كمال الملة والدين قدس سره فى العروة الوثقى حيث

قال القول بان العلم عين الواجب تعالى باطل بوجهين الاول ان كون ذات الواجب تعالى مبدء الانكشاف الماهيات الامكانية

بدون حضور صورها او حضورها مع تباين الحقيقة بينه وبين الممكنات غير معقول والقياس بانكشاف المرسومات بالرسوم

والمعروضات مع تباين مفهوميهما فاسد لان العلم ليس بالحقيقة الا العلم بكنه حقيقة الشئ والعلم بالعوارض ليس كذلك ولا كلام

فيه مع ان العلم آه على وفاق الاتحاد فكما ان الاتحاد بالعرض كذلك العلم بالعوارض ليس الا بالعرض على ان الاتحاد

بالعرض ايضا مفقود فان حقيقته تعالى مباينة له مع الممكنات من كل الوجوه فكيف القياس وما قيل ان وجود الواجب تعالى

نفس وجود الممكنات فيرجع جهة الوجود فى الممكن اليه تعالى فبالنظر الى هذه الجهة صار علما بها ومبدء الانكشاف فيها

كان القول باتحاد ذاته تعالى مع وجود الممكن مع ما فيه من المفاسد كما عرفت وانه لا يصح على طور العقل المتوسط اصلا لا يجدى

الى طائل كيف ووجود الممكن ح مباين له من كل وجه لاتحاده مع الواجب تعالى وامتناع انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر

اول الكلام الثانى سلمنا جواز انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات الا الى نهاية من المجردات

والماديات والاعراض والجواهر المتباينة بحضور حقيقة واحدة بسيطة مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات

بعضها عن بعض عند العالم فان سبب العلم والانكشاف ما لم يتميز عند العالم لم يكن بين المعلومين فرق عند العالم فان

العقل يستنبط عن الحكم بالتمائز بين المعلومين حين فقدان نفس المعلوم عن المدرك فقد تمايز في العالم وذلك لما

ان العلم اذا كان بحصول الصورة فالحاصل عند العلم بهذا غير الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الازالة يكون

الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك والا لم يكن فرق بين العلمين فكما ان العلم بالشيئين يساوق تمائزهما

اي البسيط الوحداني

عند العالم بداهة كذلك تقتضي ان يكون وجه التمايز عنده لاحدهما غير ما للآخر
واحد ... يكون مميزا بين الامرين الابعد ان يكون ... عندهما وبأخرى الآخر وبدون
... كما ان التمايز بين الشيئين في الخارج لايحصل الا بتمايز المميزين في الخارج كذلك التمايز عند
العالم لايحصل الا بتمايز وجه الامتياز عند العالم ولما كان ذاته تعالى بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة
تمايز الاشياء عنده تعالى بلا حضور وجه الامتياز بينها عنده تعالى ولعله ضروري عند الناظر وان لم يحم الناظر حول كلامه
بعبارته **قوله** فافهم لعله اشارة الى ما افاده احسن المحققين من انه يجوز ان يكون لذات واحدة بسيطة خصوصية مع
كل واحد من الامور الكثيرة لاتكون تلك الخصوصية مع الآخر وبها تنكشف الاشياء عنده تعالى على وجه الامتياز التام
وان لم نعلم كنه تلك الخصوصية والمناسبة فلا يوسوسك الوهم بان ذات الباري تعالى مباينة لذوات الممكنات فكيف يكون
امر مباين منشأ للانكشاف امر آخر على ان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف لاندفاع المحذور واما الاستبعاد
الصرف بالنظر الى ظاهر الامر فلا ينفع بمقصودكم ولا يضر بمقصودنا كما لايخفى فتبصر **قال** في الحاشية المنهية فلا يرد
في هذا المقام انه يلزم على ما ذكره آه هذا تفريع على كلام الفارابي يعني بعد ما علم مراد الفارابي لايرد عليه لزوم تركب الواجب تعالى
واتحاده مع الممكنات ونقصان علمه تعالى ويحتمل ان يكون تفريعا على ارادة المعنى الاخير للاجمال دون المعاني الثلثة
المشهورة وح يكون كلام الفارابي معترضا بين المتفرع والمتفرع عليه هذا ما اختاره الفاضل اللبكني ثم لما كان الظاهر
المنطوق بحسب العبارة هو الاول آثره الفاضل المحشي وبين وجه عدم الورود بقوله لان المراد بقوله علمه بالكل بعد ذاته
آه **قوله** في سلك الحضور السلك جمع سكة بالكسر هو الطريق المستوي كذا في القاموس **قوله** عالم بنفسه وبغيره هذا
مما اتفق عليه اهل الملل والنحل من الحكماء والمتكلمين واستدلوا عليه بان مصنوعاته تعالى متقنة اتقانا بديعا تتحير فيه العقول
وكل من كان ... كذلك هو عليم ... عالم اما الصغرى فظاهرة لمن نظر في الآفاق والانفس ولاحظ ارتباط العلويات
مع السفليات خصوصا في الحيوانات بما اعطاها الله تعالى من مصالحها وآلاتها المناسبة واعضائها النافعة مما لايحصى
واما الكبرى فضرورية وقد نبه عليها بان من رأى خطا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة متسقة الدلالة على معان دقيقة

علم بالضرورة ان كاتبها فی وهو المخاطب بکلام منتظم مناسب يدل على علم المتكلم قطعاً وهذا مما لا سبيل للشك فيه فلذا قال الفارابي فی جمع بين الرأيين فی بيان اتفاق رأی ارسطو وافلاطون انهما متفقان وما القدمين بالقول بحدوث العالم وان له صانعاً حكيماً رداً على من زعم القول بالبخت والاتفاق [illegible]

قوله ام لا واليه ذهب شرذمة قليلة من سفهاء الفلاسفة زعماً منهم ان العلم نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة لا تتصور بين الشیء ونفسه لانها تقتضی المنتسبين فلا يعلم نفسه فلا يعلم غيره لان من جهل بنفسه جهل بغيره ولا يخفی على اللبيب فساده وركاكته فان الانسان يعلم نفسه البتة ولا ينكره الا السفيه فلو كان العلم مستدعياً للامرين المتغايرين لما امكن تعقله لنفسه والتالی بط فكذا المقدم **قوله** اما عينه هذا مما آثره جم غفير منهم اكثر المتأخرين **قوله** صفة قائمة به تعالى آه هذا هو ما توارثه اساطين الحكماء من المشائين كارسطاطاليس والشيخين ابی نصر الفارابی وابی على بن سينا فانهم قائلون بارتسام صور الممكنات فی ذاته تعالى ويرد عليه انه يلزم استكماله تعالى بالغير وكونه تعالى قابلاً لتلك الصور وفاعلاً ويلزم صدورها عنه تعالى بلا علم سابق فيؤول الى القول بان فعله تعالى ليس باختيار وزيادة صفة العلم عليه واجيب بانا لا نسلم استحالة هذا النحو من الاستكمال فان الممتنع ليس الا استكماله بالمنفصل لا بالصفة القائمة به تعالى وبانا لا نسلم استحالة كون الشیء فاعلاً وقابلاً وانما الاستحالة فی القابل بمعنى المستعد بالامكان الاستعدادی دون القابل بمعنى الموصوف بالفعل وكذا نمنع استحالة سلب الاختيار عنه تعالى فی ايجاب صفاته انما القدر الضروری اختياره فی ايجاده الممكنات فی الخارج بدلالة النظام البديع على الصانع الحكيم فيجب ان يكون ايجاده الخارجی اختيارياً مسبوقاً بعلم وحكمة لا ايجاب صفاته كيف وصفاته العليا كلها ضرورية للذات بلا مدخلية الاختيار فيها واما كون صفة العلم زائدة لا غائلة فيها فان الصفة حقيقة هی التی تكون زائدة على موصوفها ومن زعم ان الصفة عين الموصوف فقد قال بنفی الصفة غاية الامر انه اعترف بترتب ثمرات الصفة على الذات كذا فی العجالة [illegible]

قوله او واحدة بسيطة آه هذا هو مختار ابی الحسن الاشعری ومن فی طبقته من المتكلمين فانهم قائلون بان علم الواجب تعالى هو صفة واحدة بسيطة ازلية قائمة به تعالى ذات اضافة وتعلق بسلسلة الممكنات منشأ لانكشافها

غير الصور الارتسامية من المعلوم قوله بنفس حضور الممكنات آه هذا مما ظنه طائفة منها ترى ان نمطه او بحضور الصورة هذا مما تعرض

الى الاشراقيين حيث يعبرون عن تلك الصور بالمثل الافلاطونية لان الافلاطون [illegible] تعالى بحضور صور الممكنات

[illegible] قبل وجوداتها العينية من غير القيام به تعالى قوله او بنفس حضور الاشياء هذا هو مظنون

الشيخ شهاب الدين المقتول من اتباع الاشراقية فانه قال في حكمة الاشراق لما تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع

الشبح او خروج شعاع من البصر بل يكفي فيه عدم الحجاب بين الباصر والمبصر فاذا كان عدم الحجاب كافيا في العلم الاشراقي

الحضوري في الابصار فهو تعالى نور الانوار ظاهر لذاته وغيره ظاهر له فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض اذ لا

يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء بالاشراق الحضوري الذي هو اشرف انحاء الادراك انتهى قوله او بنفس ثبوت

آه هذا ما ذهب اليه المعتزلة وجمهور المتكلمين قوله او ثبوتا علميا آه هذا ما زعمه السيد الباقر كما بينه بعبارة مطنبة في

اربعينه قوله او باتحاد العاقل والمعقول هذا هو مظنون فرفوريوس من اليونانيين وفساد هذا المذهب وسخافته ظاهر

غير خفي على احد فان الاتحاد بين الواجب تعالى والممكنات مما لا شك في بطلانه فان توهم ان القول بالاتحاد بينهما مما

تفوه به اكثر الصوفية فكيف يكون فاسدا سخيفا ازيح بان الماهيات الممكنة محتاجة اليه تعالى في الوجود ومغايرة لذات

الواجب سبحانه فكيف يعقل اتحادها بالواجب تعالى في الماهية وهذا التغاير ثابت عند اهل المكاشفة ايضا في الفتوحات

لو صح ان يترقى انسان عن انسانيته والملك عن ملكيته ويتحد بخالقه لصح انقلاب الحقائق وخرج الاله عن كونه

الها وصار الحق خلقا والخلق حقا وما وثق احد بعلم وصار المحال واجبا فلا سبيل الى قلب الحقائق انتهى وايضا فيها العبودية

لا تشترك الربوبية في الحقائق فلا بد ان تكون الحقائق متباينة انتهى واما القول بالاتحاد كما صدر عن المتصوفة الجهلة

فقول بالالحاد في الفتوحات ما قال بالاتحاد الا اهل الالحاد كما ان القائل بالحلول من اهل الجهل والفضول فانه من اعظم الدلائل

على نفي الاتحاد والحلول الذي يتوهم بعضهم ان تعلم عقلا ان القمر ليس فيه من نور الشمس شيء وان الشمس ما انتقلت اليه بذاتها

فكذلك العبد ليس فيه من خالقه شيء ولا حل فيه انتهى قوله المشار اليه هو مجموع آه توضيح المقام وتنقيح المرام بعون الملك العلام

انه لما شاع بين القوم ان وجود الشيء لذاته عبارة عن قيامه بنفسه بان يكون الشيء مستقلا في حد ذاته غير مضاف الى موضوع

ووجود الشيء لغيره عبارة عما هو المبحث لخطا ما ولن يختص بالطبائع الجوهرية والثاني بالحقائق الناعتية فمحمل المحشي المحقق قول الشيخ
الا يكون اراما ان يكون ... المستنبط عن سياق كلامه عند بعض الافاضل تحليلا وايراد النقض
ح بالجواهر المادية على التفريع الذي ذكره الشيخ بقوله فلذلك تدرك ذواتها بانها قائمة ...
بنفسها وهو كما ترى فما ذكره المحشي بان المشار اليه بقوله فلذلك هو مجموع الامرين اعني التجرد والوجود لذاته لا الامر الثاني
فقط حتى يتوجه النقض ويدل عليه قول الشيخ فالمفارقات الخ حيث لم يقل فالعقول ولعلك قد تفطنت من
سخافة ما زعمه عماد الملة والدين من ان في جعل التفريع على مجموع الامرين لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا واما ما اورده من
ان البديهة شاهدة على ان مناط الادراك انما هو حضور شيء عند شيء وكونه ملتفتا اليه وترتبه على التجرد والقيام
انما هو اتفاقي كيف ولو كانت الجواهر المادية والاعراض باسرها بحيث يحضر عندها الاشياء لكانت مدركة فلا يصح
التفريع على مجموعهما فمخدوش لانا لا نسلم ان مناط الادراك على الحضور والالتفات كيف وقد افاد بعض الكملاء ان مدار الانكشاف
في المفارقات على التجرد عن الموضوع والمادة وشهادة البديهة غير مسموعة فانها بديهة الوهم لا بديهة العقل فلا بد من
التمسك بالدليل على تلك الدعوى ودونه خرط القتاد فالحق ان مناط الادراك والالتفات انما هو التجرد والقيام
وجعلهما قيدين اتفاقيين ممنوع فالجواهر المادية كلها لفقدان التجرد والاعراض بتمامها لعدم قيامها بانفسها غير صالحة
لان يحضر عندها الاشياء ثم من الافاضل من توهم النقض بالمكان بمعنى البعد المجرد الذي ذهب الاشراقيون الى وجوده
في الخارج بنفسه وكونه جوهرا متوسطا بين الجواهر الجسمانية والعقول المجردة بان مجموع الامرين متحقق فيه عندهم فيلزم
ان يكون مدركا لوجود مناط الادراك مع انه لم يقل به احد وذلك لان المراد بالمجرد هو المجرد بالتجرد التام والمكان بمعنى
البعد المجرد ليس كذلك لانه متوسط بين عالمي الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية والجواهر المادية الجسمانية
ولانه مكان للاجسام وظرف لها فانى التجرد التام وايضا الكلام في هذا المقام على طريق المعلمين النافين لوجود
البعد المجرد والشيخ ايضا من حزبهم فمادة النقض غير متحققة عند المشائية وبالجملة مناط الادراك اعني ذلك المجموع
منحصر عندهم في العقول المفارقة والنفوس المجردة وهو المطلوب على ان مناط الادراك عند المتوهم ان كان حضور

اي عند المشائين ١٢ منه مد ظله

غلام يحيى رحمه الله

ستم

شيء عند شيء مطلقاً فالنقض بالبعد المجرد وارد عليه ايضاً ان زعم ان الكلام ترقي ان تنتها اليه ايضاً عبرة في المناط

فقد عرفت [illegible] آنفاً لكن بقي الكلام في ان تفسير الوجود [illegible] هو مطابق لما في ذهن السيد الزاهد

[illegible] لا فالحق الصريح والقول الصحيح ان ذلك التفسير مخالف له غير منطبق عليه وهذا لما

ذكره عماد الملة والدين من انه فسر وجود الشيء للشيء بحصوله عنده في قوله وحاصله ان التعقل هو وجود شيء

وحصوله للذات المجردة ايضاً قال فتعقلها بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها وهو لا يصح الا بان يراد بوجودها لها

حضورها عند نفسها ضرورة ان التعقل بالمعنى المصدري ليس عبارة عن وجود الاشياء بانفسها بل عبارة عن

حصولها في الذهن او حضورها عند المدرك فلا يطابق الحاصل لما هو حاصله انتهى ثم بعد اللتيا والتي اقول هذا الكلام مبني

على ان المحشي المحقق جعل قول الشيخ وجودها لها او لغيرها عبارة عن قيامها بانفسها وقيامها بغيرها كما زعمه عماد الملة

والدين حيث قال وان جعل الوجود لذاته عبارة عن القيام بنفسه كما في الجواهر على ما يفهم من كلام بعض المحشين لم يستقم

التفريع بقوله فلذلك تدرك آه لورود النقض عليه بالجواهر المادية وان جعل التفريع على مجموع التجرد و

الوجود لذاته لا على الاخير فقط كما فعله ذلك المحشي فهو تكلف بعيد تم كلامه بلفظه واما لو قيل ان معنى ذلك القول عند المحشي المدقق

هو حضورها عند نفسها وحضورها عند غيرها كما يدل عليه لانه صريح قوله فانطبق عليه الحاصل الآتي وقوله تعقل الشيء

وادراكه هو وجوده للذات المجردة وحضوره عندها وايضاً يدل عليه قوله والمجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها

عندها وقوله فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها لها وحضورها عندها فلا يرد شيء من الشكوك التي اوردها الفاضل

اللبكني ولا يحتاج في دفعها وقدحها الى تجشم التقريرات التي بيناها سابقاً ومن ههنا ظهر ان ما زعمه ذلك الفاضل ناشٍ

عن سوء الفهم وقد ادرة الوهم كيف وقد دريت ان تلك الاقوال نصوص قطعية فيما ذكرنا هذا ما يخطر بالبال والله اعلم

[illegible] قوله فان [illegible] الحكم آه اعلم اولاً انه قد تقرر في موضعه ان الحكم اذا كان مبنياً على المشتق يكون

دالاً على علية المأخذ كما في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وفي قوله عليه الصلوة

والسلام البخيل بعيد من الجنة فانه حكم آه على الزانية والزاني والبخيل بالجلد والبعد وهذا يدل على ان علته هو المأخذ

اي الزنا والبخل وثانيا ان المراد من الكلمة هو ان المفارقات تتدرك في ذاتها ومن المشتق المفارقات و
من الماخذ المفارقة والتجرد ... حاصلها ان الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ ... المفارقات
دخل للمفارقة فلذلك يكون المفارقة جزءا من المشار اليه انتهى **قوله** معتبر في مفهومه ...
عن جوهر مجرد عن المادة متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف **قوله** فانطبق عليه الحاصل الآتي لكون التجرد
ماخوذا آه كما هو ماخوذ في ذلك الحاصل في الحاشية هذا تفريع على قول المشار اليه مجموع آه انتهت **قوله** سواء
كانت باطنة او ظاهرة يعني ان المراد من الآلات الجدانية هو الحواس مطلقا باطنة كانت او ظاهرة وهي قوى
مخصوصة حالة في الجسد والآلات لادراك النفس **قوله** اذ المراد بها آه فقول الشيخ كالعين مثال للآلات
الجدانية والضمير في قوله وهي القوة الباصرة راجع الى العين التي هي من موشات السامعية ولا يلزم حج
اطلاق القوة الباصرة على العين بمعنى الجرم المخصوص حتى يكون خلاف ما تقرر في مداركهم لان المراد بالعين آه هي
القوة الباصرة مجازا والعلاقة بينهما ظاهرة كما لا يخفى **قوله** لا الجرم المخصوص حتى احتيج في تصحيح العبارة الى
ايثار تكلف بعيد وهو ان قوله كالعين تمثيل للمنفي اعني وجودها لذاتها والضمير راجع الى الآلات الجدانية وقوله
مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة ثم اعلم انه افاد بعض المتاخرين ان قوله كالعين تشبيه لا تمثيل للمنفي او النفي
كما وهم والمعنى ان الآلات الجدانية وغيرها من العوارض الجسمانية ليس لها وجود لذواتها وحضور عند نفسها كما ان تلك العوارض
كالعين مثلا ليس لها وجود لذواتها وحضور عند انفسها بل وجود تلك الآلات فيحالها وحضورها لغيرها وهو النفس وهي اي الآلات
الجدانية القوة الباصرة مثلا انتهى لا يخفى على المتفطن ما فيه من التكلفات العديدة منها حمل الكلام على التشبيه مع وضوح
في التمثيل ومنها الاحتياج الى تقدير قولنا مثلا بعد قول الشيخ القوة الباصرة ومنها انه لو كان الكلام محمولا على التشبيه
لكان الاولى للشيخ ان يقدم التمثيل اعني قوله القوة الباصرة على التشبيه اي قوله كالعين بان يقول هكذا والآلات الجدانية
كالقوة الباصرة وجودها لا لذاتها كالعين فافهم **قوله** لكون وجودي لي بالوساطة اي بتوسط الاثر الذي
هو متحد مع ذي الاثر **قوله** تحقق اقوى منشأ الادراك فلا احتياج الى ما هو اضعف منه اعني حضور الشيء بصورته

الصورة فظهر ان ادراك النفس المجرد بالحضور فيكون حضوريا وهو المطلوب قوله هو الاول اى بالواسطة قوله دون
الثاني اى ... قوله بعيد عن الانصاف لاستلزامه ترجيح المرجوح قوله مير صدر الدين صدر الى الصدر اى ثاني
الاول ... قوله التعقل هو وجود الشيء حصوله للذات المجردة اى انه حاصل لاول عبارة الشيخ وفي
القاموس الصدر اعلى مقدم كل شيء واوله وكل ما واجهك قوله العجز الى العجز اى ثاني مؤخر كلام السيد الهروي اى
قوله فالمجردات لما كان فوجودها لانفسها آه الى انه حاصل لمؤخر عبارة الشيخ وفي القاموس العجز مثلثة وكندس و
كتف مؤخر الشيء قوله فالتخصيص بالثاني بعيد اى تخصيص الحاصل بالكلام الثاني للشيخ اعني قوله ان وجد اثر
من ذاتى آه بعيد عن الصواب قوله المجردات لما كان وجودها لانفسها آه اعلم انه لما كان المتبادر من اقحام
السيد الهروي قوله لانفسها في مقدم هذه الشرطية نفي وساطة الغير فحملها المحشي على انها نص في كون علم المجردات بانفسها
حضوريا فتلك الشرطية اشارة الى حاصل الكلام الثاني للشيخ لا الى حاصل كلامه الاول كما زعمه الفاضل اللبكني ومنه
ظهر ان تالي تلك الشرطية اعني قوله يكون تعقلها بذواتها جملة اسمية فان يكون من الافعال الناقصة وتعقلها اسمه
وبذواتها خبره كما قرره عماد الملة والدين من ان يكون تامة بمعنى يوجد ويثبت وتعقلها فاعله وذواتها مفعول للتعقل
بواسطة الباء والمعنى ان التعقل لما كان عبارة عن حضور الشيء عند الذات المجردة وقد تحقق في المجردات حضورها عند ذواتها ح
كان هذا الحضور بعينه تعقلها بذواتها ايضا وح ثبت لها مطلق ادراكها لانفسها فهذا اشارة الى حاصل الكلام الاول
ثم كلامه بعبارته فبعيد عن التبادر غاية البعد ثم من العجائب ما اورده ذلك الفاضل من ان نفس وجود المجردات لانفسها لكونه
مناطا لمطلق التعقل لا يستلزم ان يكون تعقلها بذواتها حضوريا بل لا بد فيه من ضم نفي الحصول او اعتبار العينية المحققة بين
العلم والمعلوم وانما بدون ذلك فان الشرطية ممنوعة ولئن سلمنا ذلك فهذا القدر مذكور في الكلام الاول ايضا فيلزم ان يكون
هو ايضا دالا على الحضورية مع ان المحشي انكره في حاشية بحاشية انتهى وذلك لانا لا نسلم ان نفس وجود المجردات لانفسها مناط
لمطلق التعقل بل هو مناط للتعقل الحضوري بدون الحصولي وح لا حاجة الى الانضمام او اعتبار العينية واما قوله ولئن سلمنا فهذا القدر آه فلا
يخفى ما فيه لان المستفاد من الكلام الاول ان تعقل الشيء عبارة عن وجوده وحضوره عند الذات المجردة سواء كان ذلك

الحضور بالذات كما في الحضوري [illegible] كما في الحصولي واما العلم الثاني فواضح في ان المجردات لما كان وجودها حضورها لا لنفسها اي لذواتها بلا [illegible] الحضوري كيكون تحققها بمجرد تحققها عند ذواتها بلا مدخلية [illegible] هذا الانسان الحضوري ومن المعلوم ان هذا التقدير يكفي لتصحيح كلام المحشي فلا حاجة لنا الى قيام قرينة تدل [illegible] بنفسها هو لا غير **قوله** عين ذواتها اي عينية ذاتية واعتبارية **قال** حيثية تقييدية اعلم اولا ان الحيثية على ثلثة انواع الاول الحيثية الاطلاقية والثاني التقييدية والثالث التعليلية لان الحيثية اما ان لا تكون مفيدة لمعنى زائد على المحيث بل تكون مثبتة لاطلاقه او تكون مفيدة له فلا تخلو اما ان يكون هذا المعنى داخلا في المحيث بان يتعلق الحكم المرتب على الحيثية بمجموع الحيثية والمحيث او يوخذ ذلك المعنى الزائد خارجا عن المحيث بان لا يكون الحكم متعلقا الا بالمحيث ويكون للحيثية دخل وتعقلنا فالاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث وثانيا ان الحيثية الاطلاقية لا تغير الذات والاحكام كالانسان من حيث هو انسان فان هذه الحيثية لا تجعل الانسان شخصا آخر بل للبيان والحيثية التقييدية تغير الذات والاحكام وتكون داخلة في حقيقة المحيث وقوامه كما في الصورة العلمية من حيث كونها قائمة بالذهن علم والحيثية التعليلية تغير الاحكام ولا تغير الذات كتعظيم زيد من حيث انه عالم **قوله** بالنسبة الى الاشخاص فان حيثية العوارض لدخلها في عنوان الاشخاص موجبة لتغاير مصداق الشخص والكلي بالاعتبار لا بالذات **قوله** اي في علم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا لا الحضوري مطلقا لان علم النفس بصفاتها حضوري مع فقدان الاتحاد فيه **قوله** بما هو عاقل اي مع قطع النظر عن الحيثيات الانضمامية والاعتبارية المنتزعة عن الذات والاعتبار وذلك لان اعتبار الحيثيات مطلقا بعد اعتبار الذات فلا عبرة لها في هذا المقام **قوله** كتغاير المعالج والمتعالج فان النفس في معالجة امراضها النفسانية من الحقد والحسد والبغض وغيرها معالج بالكسر من حيث القوة الفعلية ومعالج بالفتح من حيث القوة الانفعالية **قوله** علاوة لدليل الشيخ وليس دليلا مستقلا على نفي التغاير مطلقا سواء كان [illegible] او باعتبار كما زعمه البعض لا يخفى على الفطن ان هذا اختلاف المنساق الظاهر من كلام السيد الزاهد فان المتبادر منه نفي التغاير مطلقا لا نفي التغاير الذاتي فقط فافهم **قوله** المقصود بها آه اي المقصود بالعلاوة نفي التغاير الذاتي فقط لا نفي

التغائر الاعتباري تم تهذيب المقام ان المقصود نفي التغائر مطلقاً وهو ثابت بالدليل الذي اقامه الشيخ ومبطل
لقول المحقق الدواني بالاس باثبات بعض المقصود بالعلاوة وان لم يكن ذلك مضراً للمحقق ومن ثمه سقط الاعتراض
بان الحيثية [illegible] ماخوذة في المعنون فحصولية علمها مسلم لكن لا يلزم منه الا نفي التغائر الذاتي دون
الاعتباري والمحشي يدعي نفي كلا القسمين فلا ينفعه والمحقق الدواني انما يدعي التغائر الاعتباري فقط فلا ينفعه فلا يكون
مثبتاً لقول المستدل ولا مبطلاً لقول الخصم انتهى فتامل ولا تعجل **قوله** فلا يرد آه اي اذا كان قوله كيف علاوة فلا يرد
ان القائل آه كذا في الحاشية **قوله** وهو لا يستوجب آه لان اعتبار الحيثية في العنوان مما ليس له دخل في قوام الحيث
حتى يلزم من اعتبارية الجزء اعتبارية الكل فلا يكون العلم به علماً حصولياً ولا يصح التائيد لقوله كيف والذات آه
قوله كيف اي كيف يستوجب ان يكون الحيث امراً اعتبارياً كذا في الحاشية **قوله** هو الشي من حيث العوارض
الذهنية فان لزم من كون قيد الحيثية في العنوان كون الحيث امراً اعتبارياً فيكون العلم المتعلق بالشي من حيث العوارض
الذهنية علماً حصولياً لا حضورياً كذا في الحاشية **قوله** احد الامور الثلثة وثانيها كون العلم عيناً للعالم وثالثها
كونه معلولاً له **قوله** هذا التلويح ما في التوضيح اي تلويح ما ذكره السيد الزاهد في الحاشية المنهية بقوله توضيحه ان الذات
المجردة آه **قوله** فلا يرد ان الاتصاف آه المورد هو القاضي احمد علي حيث قال في حاشيته على شرح الرسالة
القطبية من ان نفي التغائر مطلقاً بين العالم والمعلوم في العلم الحضوري فهو حق في علمه تعالى بنفسه فانه جل جلاله
احدي الذات والجهات لان حيثية ذاته تعالى عين حيثية صفاته لكن لا يظهر حقيقته في علمنا لانفسنا مثلاً لانه يمكن
التغائر الاعتباري بحسب المصداق والشاهد عليه ان وصف العاقلية والمعقولية ممكن لنا ان نتصف بهما والاتصاف
بشي مسبوق باستعداد الموصوف به كما تقرر في موضعه فللنفس استعدادان استعداد العاقلية واستعداد المعقولية
فبالاستعداد الاول صارت النفس عاقلة وبالاستعداد الثاني صارت معقولة كما قلتم في المعالج والمستعلج انتهى
كلامه زيد اكرامه والجواب عن هذا الايراد من وجهين الاول ما افاده المحشي المحقق من ان مصداق العاقل والمعقول
آه هي ذات النفس الناطقة من حيث هي هي بلا اعتبار حيثية اخرى فثبوت مفهومي العاقل والمعقول للنفس آه

ضروری للممکن جائز کما ان ثبوت الوجود والوجوب وغیرہما من الصفات ضروری للواجب تعالی بالنظر
الی ذاتہ مع قطع النظر عن الحیثیۃ الانضمامیۃ والانتزاعیۃ فلا یعقل لہا استعداد الی ان تکون باحدہما عاقلۃ
وبالآخر معقولۃ والثانی ما حققہ افضل المتاخرین اکمل المحققین مولانا رفیع الدین قدس سرہ من ان
النفس من حیث ہی ہی ذات مجردۃ فبہذہ الحیثیۃ الواحدۃ ہی عاقلۃ ومعقولۃ لنفسہا فاین الحیثیتان فی المصداق
واین لہا استعداد التعقل ذاتہا مقدم علی حصول التعقل وانما لہا استعداد للعلوم الحصولیۃ الزائدۃ علیہا ولم
یقل احد باستعداد فی تعقل نفسہا فضلاً عن استعدادین واللہ اعلم من این اخترع ہذا المعترض الاستعداد لتعقل ذاتہا
ولم یفہم ان وجودہا لنفسہا ہو العلم الحضوری فافہم انتہی **قولہ** والا لزم ای وان لم تتحد العاقل والمعقول والتعقل **قولہ**
بل جار فی الحضوری مطلقاً ای سواء کان العلم الحضوری بذاتنا او بصفاتنا وذلک لانہ لو لم یکن العلم الحضوری بصفاتنا
عین صفاتنا لکان علماً حصولیاً والتالی باطل فالمقدم مثلہ **قولہ** لانہا من الامور الخ ای لان الصفات السلبیۃ و
الاضافیۃ من الامور الاعتباریۃ الغیر الحاضرۃ عند النفس فلا یکون علمہا الا بحصول صورہا فی الذہن فیکون حصولیاً قطعاً
قولہ فاقۃ الذات ای محتاجۃ الذات فی القاموس الفاقۃ الفقر والحاجۃ ووقع فی بعض النسخ فاقرۃ الذات
والمآل واحد **قولہ** من الحجۃ القاطعۃ وہی التی اوردہا الشیخ بقولہ ان وجدا ثر من ذاتی الخ لا یقال ہذہ الحجۃ انما تفید
عینیۃ صفۃ علمہ تعالی لا عینیۃ جمیع صفاتہ والمقصود ہو الثانی والثابت ہو الاول فالتقریب غیر تام لانا نقول
یعلم عینیۃ باقی الصفات بالمقایسۃ فانہ لم یقل احد بالتفرقۃ بین الصفات ولعل قولہ فتدبر اشارۃ الی ہذا
السوال والجواب ثم الاولی فی ہذا المقام ما افادہ احسن العلماء افضل الفضلاء من انہ لو کانت الحیثیۃ معتبرۃ فی
مصداق صفات الواجب لکونہ عالماً وقادراً وغیر ذلک لکان الواجب تعالی مفتقراً الی ہذہ الحیثیۃ المغایرۃ
لہ فیلزم استکمالہ تعالی بالغیر وہو منزہ عنہ **قولہ** لبعض الاعاظم اراد منہ افضل المحققین اکمل المدققین مولانا کمال
الملۃ والدین قدس سرہ **قولہ** بالنقض اعلم ان النقض فی اللغۃ الکسر وفی اصطلاح اہل المناظرۃ ابطال
دلیل المعلل بشاہد یدل علی عدم استحقاقہ للاستدلال بہ لکونہ مستلزماً للفساد ویسمی نقضاً اجمالیاً ایضاً

والمنع طلب الدليل على مقدمة معينة ويسمى مناقضة ونقضا تفصيليا ايضا والسند ما يذكر لتقوية المنع **قوله** لزوم اجتماع

المثلين مفعول لقوله يمنع **قوله** والمستحيل منه آه وجه الاستحالة على ما افاده عمدة المحققين افضل المتاخرين شمس العلماء قمر الاذكياء

استاذنا [illegible] لا زالت شموس فيوضه مشرقة على رؤس الطالبين تبجحا لبعض المتوقدين اكمل المدققين ان

المثلين اما ان يكونا موجودين اولا وعلى الاول لا بد ان يكون وجود احدهما مغايرا لوجود الآخر فان قيام عرض واحد شخصي

بمحلين محال والتشخص عين الوجود او مساوق له على ما هو التحقيق فيلزم الامتياز بينهما بحسب التشخص ايضا وعلى الثاني لا يخلو اما

ان يكون كلاهما معدوما او احدهما وعلى كلا التقديرين لا اجتماع وهذا ايضا خلف **قوله** كما صرح به المحشي في موضع آخر فانه قال

في تعليقاته على شرح المواقف ان اجتماع المثلين عبارة عن وجود فردين من نوع واحد والمستحيل منه اجتماع رافع للامتياز **قوله**

كالهيولى فان الحكماء اجمعوا على ان الصورة الجسمية ماهية واحدة ومحلها الهيولى ايضا واحد في زمان واحد يقوم بها

افراد متماثلة وتفصيله ان هيولى العناصر عندهم واحدة وقد قامت بها افراد الجسمية في زمان واحد كالجسمية المائية

والنارية والهوائية وانما جوزوا ذلك لاختلاف الاستعداد والجهات فمن جهة استعداد الهيولى للصورة الجسمية المعينة المائية

تحصل هذه الصورة ممتازة عن الصورة الاخرى ومن جهة استعدادها للصورة المعينة النارية تحصل هذه الصورة ايضا

كذلك فالحاصل انه كما لا يلزم ه اجتماع المثلين المستحيل اعني ما يرتفع به الامتياز بين التشخصين بحسب الماهية والمحل والزمان وجهة استعداد

المحل كذلك لا يلزم على تقدير كون العلم المتعلق بوقوع النسبة حصوليا فان التميز باستعداد المحل اعني النفس المقترنة بالبدن

متحقق قطعا **قوله** اذ الحس قد يغلط ولهذا يرى الشيء البعيد صغيرا ويرى الراكب في السفينة للساحل متحركا بل ربما يغلط العقل

فيعد المتحد متغايرا وبالعكس الا ترى ان القابل بالذات للانقسام في الجهات الثلث هو الجسم التعليمي دون الجسم الطبيعي فيعدهما

متحدا ثم اذا لاحظ العقل مقالات الاشراقيين النافيين للجسم التعليمي القائلين بالتجزية المذكورة في نفس الجوهر المتصل ينقلب الاتحاد

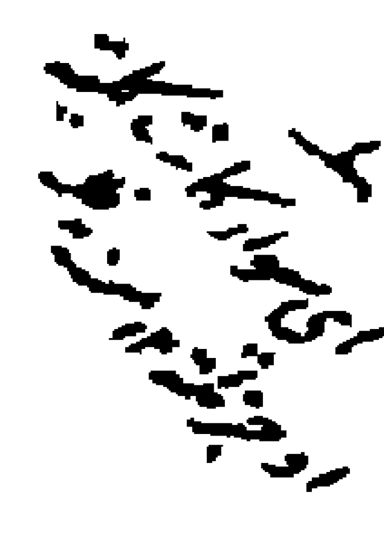
الى التغاير ثم اذا لاحظ برهانا قويا على اثبات الجسم التعليمي يرجع الى الاتحاد هذا ما افاده بعض الاعلام ثم زيف ذلك بان

الكلام في الحس الصحيح السليم الغير المأوف لا في الحس الغالط كثيرا واما التائيد الذي اورده المحشي بقوله كيف وان الجسم

آه فهو في حيز البطلان لان هذا اقتناص الحقائق العلمية الثابتة في نفس الامر من اللغة وهو فاسد فالقول بان الكهنة كذا تان

اجتمعا ممنوع عند الحکماء وان کان تاما عند اہل اللغۃ وذلک لان الکہبۃ عندہم کدرۃ واحدۃ شدیدۃ علتہا اللہ تعالی
ابتدائی فی الجسم بعد غمسہ فی الصبغ عند زوال الکدرۃ الاولی وہکذا حال السواد والحلوکۃ ویؤیدہ ما تحقق عندہم من ان
مراتب الکیف عندہم انواع حقیقیۃ مختلفۃ بالماہیۃ ولیس اختلافہا الا بالفصول المقومۃ فافہم **قولہ** ~~…~~
الکہبۃ والدہمۃ او غبرۃ مشربۃ سوادا او خاص بالابل والفعل کرم وفرح وہو الکہب وکالہب **قولہ** الحلوکۃ والاحلیلا
سخت سیاہ شدن کذا فی الصراح وفی القاموس الحلکۃ بالضم والحلک محرکۃ شدۃ السواد ثم اعلم ان القوم صرحوا بان
فی السواد اربع مراتب الاولی الکدرۃ والثانیۃ الکہبۃ وہی ضعف الکدرۃ والثالثۃ السواد وہو ضعف الکہبۃ والرابعۃ الحلوک
وہو ضعف السواد **قولہ** فلیتامل لعلہ اشارۃ الی ذلک التزییف **قولہ** لابد لعلم الجزئی الخ تفصیل المقام انہ لا یمکن
علم الجزئی علی وجہ الجزئیۃ الا بحصولہ بعینہ فی الذہن فان علمہ ان کان بحصول حقیقتہا النوعیۃ فلیس ذلک علما علی الوجہ المفروض
لانہا امر کلی فکیف یحصل منہ الجزئی بما ہو جزئی وہذا معنی قولہ الکلی قاصر عن افادۃ علمہ بما ہو کذلک وان کان بحصول جزئی
آخر فہو ظاہر البطلان اذ الجزئیات وان کانت متحدۃ فی الماہیات لکن تباین المشخصات یوجب التباین فی العلم وان کان بحصول
امر مباین لہ فذلک لا یتصور الا علی القول بالاشباح ولیس کلامنا علی ہذا التقدیر بل علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسہا
واذا استبان بطلان ہذہ الاحتمالات فثبت ما ادعیناہ من عدم تصور علم الجزئی بما ہو کذلک الا بان یحصل ہو بنفسہ وتشخصہ
مقارنا بالعوارض الخارجیۃ فی الذہن وہل ہذا الا اجتماع المثلین المستحیل واجاب عن ہذا النقض بعض الاعاظم بان محل صور
الجزئیات القوی الجسمانیۃ وہی منقسمۃ بانقسام موضوعاتہا فصورۃ جزئی تحصل فی جزء من القوۃ وصورۃ جزئی آخر فی
جزء آخر منہا فلا اجتماع واما الجزئیات المجردۃ وان کان محلہا النفس لکن علمہا لیس علی وجہ الجزئیۃ بل انما یدرک ماہیاتہا دون
اشخاصہا فلا مثلین ہناک فتامل **قولہ** ولا یصغی الی انکارہ الخ دفع توہم عسی ان یتوہم ان القوم انکروا علم الجزئی بما ہو جزئی
فاجتماع المثلین المستحیل غیر لازم اصلا وتقریر الدفع غنی عن البیان والاصغاء الاستماع یقال اصغی ای استمع والیہ مال بسمعہ
قولہ استدلوا علی حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن الخ توضیح المقام وتنقیح المرام علی ما یقتضیہ الفکر الصائب والذہن الثاقب
ان للاشیاء وجودین الاول ما یکون مظہرا للآثار ومصدرا للاحکام وہذا الوجود یسمی وجودا عینیا خارجیا واصلیا والثانی

ما لا يكون كذلك وهذا الوجود يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصلي كالنار مثلا فان لها وجودا به تظهر آثارها ويصدر عنه احكامها
كالاضاءة والاحراق وغيرها وهذا هو الوجود الاول ووجودا لا يترتب عليه آثارها ولا يصدر عنها احكامها وهذا هو الوجود
الثاني [illegible] ان الوجود الاول غير صالح للنزاع وانما النزاع في الوجود الثاني فاثبته الحكماء ونفاه المتكلمون واستدل
عليه المثبتون بوجوه مذكورة في اسفارهم واقواها ما اورده المحشي وتقريره انا نتصور الاشياء المعدومة في الخارج ونحكم عليها
باحكام ايجابية صادقة وثبوت الحكم يستدعي وجود نفس المحكوم عليه للمقدمة القائلة الذائعة من ان ثبوت شيء لشيء يقتضي ثبوت
المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا الدليل كما يدل على اثبات الوجود الذهني كذلك يدل على ان للاشياء وجودا
حقيقيا هو وجودها بانفسها في الذهن لا وجود اشباحها وامثالها الذي هو وجودها مجازا واما المتكلمون فاستدلوا على نفيه
بوجوه منها انه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم كونه حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وممتنعا وممكنا
عند حصول الامكان والامتناع وغيرها من الصفات التي لا يتصف الذهن بها اصلا والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة
ان هذه الاشياء اذا وجدت في المحل وجب اتصافه بها لوجوب حمل المشتق على ما قام به مبدأ الاشتقاق وتصدى لجوابه بعض
الافاضل بانا لا نسلم ان حصول هذه الاشياء في المحل يقتضي اتصافه بها نعم لو كان حصولها فيه بانفسها لا باشباحها لزم المحذور
وليس كذلك لان الموجود في الذهن انما هو صور الاشياء واشباحها لا انفسها فكيف يوجب اتصاف المحل بها لا يخفى على اللبيب
وهنه لان هذا الجواب مبني على المذهب المرجوح اعني القول بحصول الاشياء باشباحها وكان الاعتراض واردا على الدليل
المثبت للمذهب الراجح اي القول بحصول الاشياء بانفسها فلا يصلح الجواب جوابا لذلك الاعتراض كما يشهد به الفطرة السليمة
والقريحة المستقيمة وقد يجاب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وهي موجودة بوجود ظلي غير اصلي وكون محل
الحرارة مثلا موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني دون الظلي بالجملة الامور الذهنية مطلقا مخالفة للخارجيات
واللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين لا تكون مستندة الى خصوصية الوجود الآخر لا يذهب على المستيقظ ان
هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فانه مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات التي هي موجودة في الخارج كالحرارة
والبرودة واما لو ادعى اتصافه بلوازم الماهية كالزوجية والفردية مثلا او بالصفات المعدومة في الخارج كالامتناع بان يقول



لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم كون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصلت فيه
الزوجية والفردية ولو حصل الامتناع في الذهن لزم كونه ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع فكيف يمكن ان
يتحقق كون محل الزوجية والفردية موصوفا بهما من احكامها المتعلقة بوجودهما العيني اذ لا وجود لهما عينيا قطعا بل من
لوازم الماهية وكذا الكلام في الامتناع وامثاله والجواب الصافي عن الكدورة بحيث يقلع ... العلامة
القوشجي من انه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان
حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه
والموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية و
الامتناع وامثالها انما هي من قبيل الثاني لا من الاول فلا يلزم اتصاف الذهن بها نعم لو كانت تلك الاشياء قائمة به
لكان الاتصاف ضروريا والتالي باطل فالمقدم كذلك فتدبر ومنها انه يلزم على تقدير الوجود الذهني اجتماع الضدين اذا
حصل في الذهن مفهوما كالسواد والبياض بل اجتماع النقيضين اذ حصل في الذهن مفهوم الشيء ورفعه كما اذا حصل
السواد واللاسواد واجيب بان التضاد من خواص الهويات الخارجية لا الصور الذهنية ومن ثمة تسمع قولهم ليس
التضاد بين المفهومات باعتبار انها لا تجتمع بل باعتبار ان هوياتها الخارجية لا تجتمع في الخارج فمفهوما السواد والبياض ليسا
بمتضادين واما انا لا نسلم ان بين حصول السواد ورفعه في الذهن تناقضا بل التناقض انما هو بين نفس السواد ورفعه
لا يخفى على المتوقد ان المراد من لزوم اجتماع النقيضين عند حصول السواد ورفعه في الذهن ان السواد ورفعه نقيضان فاذا
حصلا في الذهن حصل النقيضان فيه وهو محل لهما فيلزم اجتماع النقيضين في محل واحد فلا مخلص الا بالتزام ان
التناقض ايضا من خواص الهويات والاعيان ولا يتحقق بين الصور والمفهومات فليس التناقض بين السواد واللاسواد الا باعتبار
هوياتهما لا نفسهما فلو قال المجيب ان التضاد والتناقض كلاهما من خواص الهويات الخارجية لكان اشمل والكلام وان افضى
الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل فافهم واشكر **قوله** التحقق النافر سند لقوله لا نسلم **قوله** بناء على ما تقرر انه قد فرع
التوهم بان محل الخطين والسطحين ليس واحدا بل المحل لكل منهما على حدة وذلك لانه تحقق عندهم ان المحل هو الكل لا البعض

ضرورة

ضرورة ان السطح الذی ہو محل الخطین والجسم الذی ہو محل السطحین متصل واحد لا اجزاء فیه بالفعل اصلا **قوله**
محل لاحدہما ای لاحد الخطین او السطحین **قوله** محل للآخر ای لخط او سطح آخر فالامتیاز متحقق بینہما فی الذہن واجتماع
المثلین المستحیل ممنوع **قوله** مشترک خبر لقوله والجواب یعنی ان ہذا الجواب کما ہو جار فی ہذا المقام کذلک جار فی العلم الحصولی المتعلق بالصورة
الذہنیة بلا تفاوت لا نسلم لزوم اجتماع المثلین المستحیل فی ذلک العلم فانه من ... یکون مناط الاختلاف فی
التمائز استعداد المحل وقد مر منا تفصیل ہذا المقام بما لا مزید علیه فتذکر **قوله** کما اشرنا الیه سابقا من ان التمائز
بین المتحدین ذاتا لا یتوقف علی اختلاف المحل شخصا فحسب بل المحل الواحد فی ازمنة متعددة او زمان واحد یوجب تعدد
التشخصات باعتبار الجہات کالہیولی **قوله** فافہم اشارة الی ان تجویز التمائز من جہة استعداد المحل اعنی الذہن فانه
کیف ولیس ثمه اختلاف الاستعدادات والجہات اصلا لان الصور الحاصلة فی الذہن کلہا واحدة لا اختلاف
بینہا لعدم اختلاف العوارض الذہنیة فالمحل واحد من جمیع الجہات والقیاس علی الہیولی قیاس مع الفارق
فان استعداداتہا مختلفة باختلاف الصور والعوارض اللاحقة لہا فظہر بان التعدد فی الہیولی من قبل تلک
الاستعدادات فتامل ولا تکن من المسرعین فی الرد والقبول حتی یتجلی قلبک بانوار افکار الفحول **قوله** کما سیاتی
من ان القول بان التصدیق ہو الکیفیة الادراکیة قول ظاہری والتحقیق انه کیفیة اذعانیة وراء کیفیة ادراکیة
لان العلم صفة یحصل منہا الانکشاف والاذعان لیس کذلک لحصوله بعد الانکشاف ولہذا صح تقسیم العلم الی
التصور الساذج والتصور مع التصدیق کما وقع عن کثیر من المحققین **قوله** ہذا علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحہا
صحیح لانتفاء الاتحاد بین العلم والمعلوم علی ہذا التقدیر فیجوز ان یکون الشبح بسیطا وذو الشبح مرکبا کذا فی
الحاشیة **قوله** اذ ذاتیات الشیء لا تختلف باختلاف الاعتبارات فترکیب المعلوم مستلزم لترکیب العلم وکیف
یعقل بساطة العلم مع ترکیب المعلوم لاتحادہما بالحقیقة ومن المعلوم المتقرر ان حقیقة الشیء لا تختلف باختلاف
نحوی الوجود الذہنی والخارجی فاذا کان المعلوم ذا اجزاء فالعلم المتعلق به یکون مجموع العلوم المتعلقة بالاجزاء
قوله والتوجیه بان العلم الخ الموجه ہو القاضی احمد علی السندیلی فانه وجه قول السید الزاہد العلم المتعلق
فی الحاشیة المسماة ...

بذالک الامر العقلی المرکب علم واحد غیر مرکب بان العلم من مقولة الکیف والانقسام ینافیه فلا یتوہم ان المفہوم العقلی مرکب فعلمه ایضاً مرکب لاتحاد العلم والمعلوم لانه سفسطة کیف اتحادہما لا یفضی الی ترکیبہا اما قرع سمعک ان مرتبة لا بشرط شیٔ ومرتبة بشرط شیٔ متحدتان مع ان احدہما بسیطة والاخری مرکبة تم کلامه زید اکرامه **قوله** مع ما فیه اشارة الی ان الانقسام المنفی فی الکیف ہو الانقسام الی الاجزاء المقداریة المعتبر فی الکم دون التعلیمی بانا لیتة من ه اندفع الاعتراض المشہور الوارد علی تقسیم العلم الی التصور والتصدیق من ان العلم من مقولة الکیف عند المحققین فکیف یصح تقسیمه الیہما اذ الکیف بسیط والانقسام اللازم للترکیب ینافیه **قوله** والقول بان آه اشارة الی المنع علی قوله واما علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسہا فلا یظہر وجہه وسند المنع قوله الا تری آه حاصله انه لم لا یجوز ان یکون حال حصول الاشیاء بانفسہا کحال مرتبة لا بشرط شیٔ وبشرط شیٔ کذا فی الحاشیة **قوله** لان الشیٔ الواحد الصالح آه یعنی ان اراد ذلک القائل ان مرتبة لا بشرط شیٔ ومرتبة بشرط شیٔ متحدتان باعتبار المنشأ فمسلم لکن لیس بساطة احدہما وترکیب الاخری بہذا الاعتبار بل کلتاہما بسیطتان بحسب المنشأ وان اراد انہما متحدتان بحسب مفہومہما الانتزاعی مع قطع النظر عن المنشأ فممنوع وان سلم ان احدہما بسیطة باعتبار المفہوم الانتزاعی التعبیری والاخری مرکبة بذلک الاعتبار **قوله** القضیة حقیقة محصلة والحقیقة المحصلة مما لا بد فیه من اعتبار الوحدة عروضاً کان او دخولاً **قوله** بعد ذلک ای بعد الحصول **قوله** کما ہو التحقیق عند المحشی کما سیأتی من ان العلوم المتعلقة بالمفہومات المتعددة ان کانت معتبرة معہا الہیئة الاجتماعیة الواحدانیة فہی علم واحد مرکب من العلوم المتعددة وہو التصدیق عند الامام وان لم یعتبر معہا تلک الہیئة فہی علوم متعددة کثیرة **قوله** ومن آه ای من اجل ان المسمی بالقضیة فی قول السید ہو المفہومات من حیث انہا امر عقلی مرکب معتبر فیه الوحدة وان التصدیق عند الامام علوم متعددة لا علم واحد **قوله** لیس بالعلم والمعلوم فلیس نسبة التصدیق الی القضیة کنسبة العلم الی المعلوم نعم ہذہ النسبة انما ہی للتصدیق بالقیاس الی المفہومات المتعددة من حیث انہا متعددة فالفرق بینہما عند الامام انما ہو بالعلم وکل المعلوم فان التصدیق لکونه علوماً متعددة علم للمفہومات المتعددة التی ہی اجزاء للقضیة اعنی المجموع المرکب منہا ومن الہیئة الوحدانیة لا علم للقضیة اذ علمہا یکون واحداً لا متعدداً **قوله** والکلام السابق ما قال دفع

توہم عسی ان یتوہم ان انکار الفرق بین التصدیق والقضیة عند الامام بالعلم والمعلوم مناف لکلام السید الزاہد الذی یسابقاً وہذا ان جعل الفرق
بین التصدیق والقضیة عند الامام فانہ یفہم من ظاہرہ ان المفہومات الثلثة الی حصلة فی الذہن من حیث الاکتناف بالعوارض ہی التصدیق من حیث ہی
قضیة بہا الفرق بالعلم والمعلوم وتقریر الدفع ان ذلک الکلام لیس علی ظاہرہ بل ماول بان المراد بالقضیة المفہومات من اعتبار الوحدة مسامحة

قولہ [illegible] مولوی محمد عظیم رح **قولہ** اقحام الاقحام بالقاف والحاء المہملة الادخال یقال اقحم فرسہ النہر ای ادخلہ
قولہ ہذا الکلام ای قول السید الزاہد تم فی کلامہ شیٔ آخر الخ **قولہ** الاختلال فی العبارة ای فی عبارة السید السند وہو
ان الظاہر ارجاع الضمیر الواقع فی قولہ والعلم بہا یسمی تصدیقاً عند الامام الی المفہومات من حیث انہا حاصلة فی الذہن
ای المفہوم العقلی لا الی نفس تلک المفہومات ویلزم ح عدم الانطباق علی مذہب الامام **قولہ** والقول بانہ من قبیل آہ ای الجواب
عن دفع الاختلال فی العبارة بانہ لامضائقة فی ان یراد بالمظہر المفہومات من حیث الوحدة وبالمضمر المفہومات من
حیث التعدد وذلک بارتکاب صنعة الاستخدام التی ہی من المحسنات المعنویة وہی فی اصطلاح علم البدیع عبارة عن ان یراد
بلفظ لہ معنیان احدہما ثم یراد بالضمیر الراجع الی ذلک اللفظ معناہ الآخر او یراد باحد ضمیری ذلک اللفظ احد المعنیین ثم یراد
بالضمیر الآخر معناہ الآخر فالاول کقول الشاعر * شعر * اذا نزل السماء بارض قوم * رعیناہ وان کانوا غضابا * فاراد بالسماء
الغیث وبالضمیر العائد الیہ فی رعیناہ النبت والثانی کقول البحتری * شعر * فسقی الغضا والساکنیہ وان * ہم شبوہ
بین جوانح وضلوعی * اراد باحد الضمیرین الراجعین الی الغضا وہو المجرور فی الساکنیہ المکان وبالآخر وہو المنصوب فی
شبوہ النار ای اوقدوا بین جوانحی نار الہوی کذا فی المطول وقد شرحنا ہذین البیتین باتم تفصیل فی کتابنا المسمی بازالة
العضل عن اشعار المطول ان شئت فارجع الیہ **قولہ** لیس بجید زیفہ عماد الملة والدین بانہ لابعد فی ارتکاب صنعة الاستخدام
اعتماداً علی شہرة ان القضیة واحد اعتباری مرکب من تلک المعلومات ولابد لتعلق الادراکات المتعددة من کون المتعلق
اموراً متعددة فلا یراد فی قولہ والعلم بہا تلک المفہومات من حیث الوحدة انتہی لایذہب علی المتوقد ما فیہ من الاختلال
فان الاعتماد علی ذلک القدر لایکفی فی تصحیح تلک الصنعة لان من علم ذلک ویترقب ان یعلم مذہب الامام فینفہم عما ذکرہ السید السند
من ان ہذہ المفہومات الثلثة من حیث انہا حاصلة فی الذہن تسمی قضیة والعلم بہا یسمی تصدیقاً عند الامام ان العلم الواحد

بالمفہومات المشاہدۃ المعروضۃ للہیئۃ الوحدانیۃ تصدیق عندہ و ذلک لانہ یتعین عندہ ان المراد من المفہومات الثلثۃ فی تفسیر القضیۃ بحالات من حیث الوحدۃ والاجتماع لما اشتہر ان القضیۃ حقیقۃ واحدۃ محصلۃ فلا بد من اعتبار الوحدۃ فیہا واذ شاع ان الشیء مستحق الادراکات المتعددۃ المقترنۃ بالامر الواحد ضبطن ان المراد برجع ضمیر المفہومات من حیث الوحدۃ ایضا فالاختلال باقی علی حالہ کما لایخفی فافہم **قولہ** ہو لزوم اندراج آہ و عن التعریف فان المتبادر من صورۃ الشیء الصورۃ المطابقۃ لہ و فی الجہلیات لایطابق العلم لما ہو فی نفس الامر و خروج علم الجزئیات المادیۃ لارتسام صورہا فی الحواس دون العقل کما ہو المتقرر عندہم **قولہ** تحت مقولۃ اخری وہی مقولۃ الاضافۃ **قولہ** بحسب التفسیر الاول ای حصول صورۃ الشیء فی العقل **قولہ** بل حالہ کحال المعلوم قال فی الحاشیۃ قیل ان الصورۃ ایضا کذلک لانہا تابعۃ لذی الصورۃ فان کان جوہرا فالصورۃ ایضا جوہر وان کان غیرہ فالصورۃ ایضا غیرہ فالصورۃ لیست مطلقا کیفیۃ تابعۃ لذی الصورۃ انتہی **قولہ** وعت ای حفظت وجمعت فی القاموس وعاہ یعیہ حفظہ وجمعہ کاوعاہ فیہا **قولہ** حاصل الجواب ای الجواب الذی ذکرہ السید الزاہد بقولہ قلت من البین ان الصورۃ الحاصلۃ آہ **قولہ** فما وہم المتوہم المولوی محمد عظیم رح ای اذا کان قولہ وہی اعم آہ تمتۃ اوردہا المعترض فما وہم فاسد کذا فی الحاشیۃ **قولہ** المنوع الثلثۃ ای المنع والنقض والمعارضۃ **قولہ** فاسد لما عرفت من ان قول السائل وہی اعم آہ غیر داخل تحت النقل بل ہو تتمۃ اوردہا من عند نفسہ لتتمیم الاعتراض فلا یکون السائل ح ناقلا حتی یکون الجواب علی خلاف داب المناظرۃ ثم ینبغی ان یعلم انہ یمکن دفع ہذا الوہم علی تقدیر اندراج ذلک القول تحت النقل بان المنع وان لم یکن متوجہا علی نفس النقل لکن یتوجہ علی المنقول عنہ اذا کان فیہ الفساد فلا یتوجہ ہذا النقل من فلان مم ویجوز ان یق ما نقل عن فلان ممنوع اذا کان ذلک فاسدا وفیما نحن فیہ المنقول عنہ فاسد فالمنع متوجہ بلا مریۃ کما لایخفی **قولہ** والزائل او زائل الزائل ہذہ المقدمۃ مربوطۃ بقولہ بزوالہ او بزوال زوالہ کذا فی الحاشیۃ **قولہ** ما ذکرنا فی حاشیۃ الحاشیۃ وہو قولہ انت تعلم ان المقدمۃ الاخیرۃ فی الدلیل الثانی یحتمل ان یکون معناہا ان العدم لیس انتفارا لیس لشیء علی وجہ لایکون مستلزما للوجود **قولہ** داخلا فی الشق الاول

بأن يراد من قوله ادراك امر آخر ما هو اعم من العلم الحصولي والحضوري **قوله** لان المفروض انما هو كون الحصولي زائلا
والثابت من الدليل على تقدير التعميم في الشق الاول انما هو وجودية الادراك المطلق فيجوز ان يكون الزائل الادراك في
ضمن العلم الحضوري فبطلان الرأي تم والتقريب غير تام **قوله** داخلا في الثاني اه تعيين التردد بادراك امر آخر
العلم الحصولي ... احتمال كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الثاني اي قوله غير الادراك فالحصر ممنوع لجواز
ان يكون الشيء الزائل علما حضوريا ولكن لا يكون من صفات النفس كعلم النفس بذاتها **قوله** لا يلزم وجودية
الزائل اللاحق بل يجوز ان يكون امرا عدميا وذلك لانه لا يلزم ح كون العدمي انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم
الوجود **قوله** ليس على ما ينبغي جواب لقوله فما قيل وتوضيح المقام ان مقصود صاحب المطارحات بقوله ادراك امر آخر
او صفة غير الادراك هو ادراك علم حصولي او صفة غير الادراك الحصولي سواء كانت علما حضوريا او غيره فاحتمال
كون الزائل حضوريا داخل في الشق الثاني واما تجويز كون الشيء الزائل حضوريا ولكن لا يكون من صفات النفس
(في هذا الشق ١٢ منه مد ظله)
فباطل اذ مدعى صاحب المطارحات ان العلم الحصولي الحاصل للنفس الموجودة لا يتصور بزوال الشيء عنها فح لا بد ان
يكون هذا الشيء من صفاتها وصفتها لا تخلو اما ان تكون ادراكا حصوليا او صفة غير هذا الادراك فصح انحصار الشيء الزائل
في هذين الامرين واندفع الاعتراض الاول واما اندفاع الاعتراض الثاني فظاهر مما ذكره المحشي من ان لكل علم صالح
لان يحصل العلم بزواله او بزوال زواله خصوصية علة دون علم ملغاة فيه كما يشهد به الوجدان السليم وح يصح تعلق
الزوال بزوال الزائل اللاحق فلا بد ان يكون هذا الزائل امرا وجوديا والا يلزم المحذور وهكذا البيان في جميع المواد
فثبت وجودية جميع الادراكات وهو المطلوب ومن ههنا ظهر ركاكة ما توهم من انه لا يثبت بتقرير صاحب المطارحات وجودية
سائر الادراكات فان دليله لا ينهض الا على وجودية الادراك السابق لا الادراك الذي هو الآن قائم ولا تسرع
قوله استدل على هذا المطلب اي على وجودية الادراك الحصولي **قوله** لانها ممتازة تحرير الدليل على نمط الشكل الاول
ان الحالة الوجدانية ممتازة عن غيرها وكل حالة ممتازة لا تكون عدمية فتلك الحالة لا تكون عدمية اما الصغرى
فمما لا ارتياب فيه اصلا واما الكبرى فلان الامور العدمية لا تصلح لكونها ممتازة عن غيرها **قوله** وايضا لو كانت

دليل تام على وجودية الادراك الحصولي **قوله** وهو اما الجهل البسيط اى الشئ المقابل للحالة الوجدانية اما الجهل
البسيط فح مرتفع في الجماد فانه لا يتصف بالعلم ولا بالجهل المركب فلا يكون بينهما تقابل لان المراد بالمتقابلين على ما
استبان في المحل الاول مايستحيل خلو المحل عنه ولا يكون هناك واسطة ولا يكون التصادق للاجتماع في محل واحد
من جهة واحدة في زمان واحد فح قد تحققت الواسطة كما عرفت **قوله** وفيهما ما فيهما النين اورد
الامام الهمام فخر الملة والدين نظرا اما في الدليل الاول فلانه ان كان المراد من الامتياز الامتياز بالذات فصغرى
الدليل في حيز المنع لجواز ان تكون الحالة الوجدانية ممتازة عن غيرها بالواسطة وان كان المراد منه مطلق الامتياز فلا نسلم
كبرى الدليل فانه ما ذكر في اثباتها غير تام لان الامور العدمية وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكن يجوز كونها
ممتازة بالواسطة اى الملكة واما في الدليل الثاني فلانه ان كان المراد بعدمية الجهل البسيط عدميته في العنوان والمعنون
كليهما فهو مم لم لا يجوز ان يكون عدما في العنوان ووجودا في المعنون وان كان المراد منه العدم في العنوان فقط
فمسلم لكن لا يلزم ح خلاف المفروض لجواز ان يكون وجوديا في المعنون فلا يكون عدما للعدم حتى يلزم الخلف بل
يكون عدما للوجود فيكون عدميا وهل هذا الا عين المفروض لا خلافه كذا في بعض الحواشي **قوله** مسلم لكن الخ تفصيل
الاعتراض انا قد سلمنا الانتهاء الى ادراك وجودي لكنه غير مستلزم للمط اعني وجودية الادراك الحصولي لانه
يجوز ان يكون الادراك الحصولي زوالا لادراك حضوري ولا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوالا للادراك ان
يكون الحضوري ايضا كذلك فح يجوز ان يكون ذلك الادراك الزائل الوجودي حضوريا ولا يكون زوالا لشئ فغاية
ما لزم منه وجودية الادراك الحضوري دون الحصولي فلا يتم التقريب **قوله** والجواب الجواب اى الجواب عن هذا الاعتراض
هو الجواب المذكور سابقا من ان العلم الحصولي داخل في الشق الاول والعلم الحضوري مندرج تحت الشق الثاني فاذا
كان الادراك زوالا للادراك الحضوري يكون زوالا لصفة غير الادراك الحصولي فهذا داخل في الشق الثاني
قوله بخلاف هذا الطريق اى طريق بعض المحققين فانه يثبت المط اعني كون الادراك وجوديا محضا والا يلزم
حصول المستحيل **قوله** يلزم امر استحالته بينة وهو وجود الامور الغير المتناهية **قوله** بخلاف ذلك الطريق اى طريق

صاحب المطارحات لان استحالة تعلق العدم بالعدم غير بينة بل مفتقرة الى الدليل و مجرد دعوى البداهة غير مسلم عند الخصم

قوله اشكال خاطبني به معاصر الاستاذ المعاصر هو القاضي احمد علي السنديلي رح و استاذ المحشي هو الحافظ امان الله البنارسي قدس

سره **قوله** فلزم ان يكون اه وجه اللزوم ظاهر فانه اذا كانت استحالة احد النقيضين مستلزمة لوجوب النقيض الآخر

فيكون استحالتهما مستوجبة لوجوبهما قطعا ثم تهذيب الاشكال ان ارتفاع النقيضين غير مستحيل فانه لو كان مستحيلا

لزم اجتماع النقيضين و التالي باطل فالمقدم كذلك و بيان الملازمة ظاهر مما ذكره المحشي من ان ارتفاع النقيضين نقيض

اه **قوله** وقد سنح لي اي عرض لي في الصحاح سنح لي رأي في كذا اي عرض و سنحت بكذا اي عرضت و في تاج المصادر

السنوح سخن بي انديشه گفتن و يعدى باللام **قوله** لكنه لم يرض به لعل وجه عدم الرضاء ان في جواب المحشي تكلفا

و هو تقدير لفظ احد مع عدم قيام القرينة عليه **قوله** ليس معناه اي معنى ارتفاع النقيضين **قوله** حتى يلزم ما لزم من

اجتماع النقيضين **قوله** من استحالته اي استحالة رفع احد النقيضين **قوله** وجوب احد النقيضين لا وجوب النقيضين

معا ثم اعلم انه اجاب بعض المتأخرين عن ذلك الاشكال بان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين

بل هو اخص من نقيضه لان نقيضه رفع اجتماع النقيضين و هو اعم من ارتفاع النقيضين فانه كلما تحقق ارتفاع النقيضين تحقق

رفع اجتماع النقيضين و لا يلزم العكس اذ يجوز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين متحققا و الآخر

مرتفعا و لا يكون النقيضان مرتفعين معا انتهى كلامه بعبارته **قوله** ثم آتي في الحاشية بصيغة المضارع المتكلم انتهت

قوله و قريب منه اي من تقرير آخر **قوله** افاد هو بنفسه اي افاد الاستاذ بكذا في الحاشية **قوله** بهذا اثبت المقدمة

الممنوعة فانه لما شاع بينهم ان السلب لا يتعلق الا بالثبوت حتى ادعى فيه الضرورة بعض المتوقدين و بعضهم اقام

عليه برهانا بان السلب البسيط لكونه معنى حرفيا رابطيا لا يصلح لان يضاف اليه السلب كيف و لا بد للمضاف اليه من

ان يكون ملحوظا قصدا و بالذات و المعنى الحرفي آب عنه و فيه ما فيه فدعوى ظهور بطلان المقدمة الاخيرة ظاهر البطلان

ثم قد تزيف تلك المقدمة الشائعة بان الحق عندهم هو الجعل البسيط الذي اثره نفس تقرر الذات فالمهية قبل تعلق

الجعل بها غير موجودة فههنا تعلق السلب بنفس المهية بدون ملاحظة الثبوت و الوجود و يزاح بان الحصر اضافي بالنسبة

الى السلب فالمعلوم ان السلب لا يضاف الى السلب وبان المراد بالوجود الامر الثبوتي اعم من ان يكون نفس الوجود المحمولي او ثبوت شيء لشيء او نفس تقرر الماهية فتامل وتدبر **قوله** لما مر آنفاً من ان المدعى هو كون الادراك الزائل وجودياً ... ثابت اعم منه ومن الانتفاء الثابت **قوله** فنفي الفائدة في ذكره الضمير راجع الى الحصول لانه مصدر وكما يرجع اليه ضمير المذكر كذلك يرجع اليه ضمير المؤنث كذا في الحاشية **قوله** غير صحيح ... الفائدة

قوله كما تلونا عليك سابقاً من ان كل علم صالح لان يحصل العلم بزواله او بزوال زواله اذ الخصوصية ملغاة والزائل او زائل الزائل لا بد ان يكون وجودياً فتثبت وجودية جميع الادراكات بالدليل الذي اورده صاحب المطارحات ولم يخل فساد ما قيل من ان الايراد الذي اورده زاهد المدققين بقوله ثم لا يخفى ان الطريقة التي اخترعها آه غير مختص بدليل بعض المحققين بل وارد بعينه على دليل صاحب المطارحات ايضاً فان دليله مستلزم للايجاب الجزئي اعني وجودية الادراك المنفي دون الايجاب الكلي الذي هو المقصود اي وجودية كل ادراك واما الجواب الذي ذكره بقوله اللهم الا ان يثبت آه فكما يدفع الايراد عن دليل بعض المحققين كذلك يدفع عن دليل صاحب المطارحات بلا تفرقة **قال** في الحاشية المنهية اللهم الا ان يثبت توافق الادراكات في الوجودية والعدمية وجه التعريض على ما افاده بعض المحققين ان اختلاف الادراكات بالنوع ثم اختلاف الادراك الحصولي كذلك امر مسلم عند المحققين فما المانع من جواز اختلافها في كونها وجودية وعدمية فان تمسكنا في ذلك بان الامر العدمي لكونه غير موجود في الخارج لا يترتب عليه بالذات شيء من الآثار الخارجية كالتعليم والتعلم والسرور والتالم والحدوث والقدم والترتب على النظر والطلب فهذا استدلال بدليل آخر غير ما سلكه صاحب المطارحات والكلام انما هو فيه دون اصطلاحه فافهم انتهى **قوله** لجواز حمله اي حمل كلام المحقق الدواني **قوله** وهو اما هذا المعنى اي المعنى الذي ذكره السيد الزاهد بقوله فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير **قوله** والبداهة تشهد بخلافه لانا نعلم قطعاً ان العلوم تتزايد يوماً فيوماً بمعنى ان العلوم السابقة الماضية لا تنتفي عند حصول العلوم اللاحقة فتجتمع علوم كثيرة في النفس **قوله** سياتي من المحشي من انه يمكن الجواب عنه بان المقصود ليس لزوم آه **قوله** شاهد بخلافه فلا نسمع تزائد العلوم يوماً فيوماً **قوله** والاستدلال عليه آه المستدل هو القاضي احمد علي السنديلي رح وتفصيله على ما في بعض

ان الادراک منشأ الامتیاز بین المعلومات ولاشیٔ من الانتفاء المحض منشأ الامتیاز فلاشیٔ من العلم بمحض انتفاء
اما الصغری فظ واما الکبری فلان الانتفاءات الصرفة والسلوب البحتة لا امتیاز بینهما وکل ما لیس کذلک لا یکون
منشأ الامتیاز الغیر فالعدم لا یکون منشأ الامتیاز اما المقدمة الاخیرة فبیانها ان التعقل فلان
الاعدام لو کانت متمایزة بانفسها لم یمکن الحصر بین الشیٔ کالانسان وسلبه حصرا عقلیا دائرا بین النفی والاثبات
بحیث یجزم به العقل بمجرد تصور الطرفین والتالی بط فکذا المقدم وبیان الملازمة انه لو کانت الاعدام متمایزة بالذات
جاز رفع الانسان ورفع سلبه الخاص لجواز ان یکون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوص
بذاته انتهی ولما کان ذلک الاستدلال غیر تام کما ستعلم فادعی الضرورة السید الزاهد حیث قال ضرورة ان الادراک صفة
قائمة بالمدرک **قوله** فالا لم یمکن الحصر اه هذه المقدمة ذکرها المحقق الدوانی فی الحاشیة القدیمة علی شرح التجرید واورد
الفاضل میرزا جان فی حاشیته علی شرح المطالع **قوله** ومن ادعی فعلیه البیان ای ومن ادعی انه لابد لمنشأ الامتیاز
من ان یکون ممتازا بالذات ولا یکفیه الامتیاز بالغیر فالواجب علی المدعی اثبات هذه الدعوی بالدلیل ومجرد
دعوی الضرورة لا یفحم الخصم **قوله** سلوب بسیطة فلا تکون ممتازة بذاتها فضلا عن ان تمیز السلوب المضافة الیها
قوله لا علی تمایزها یعنی ان تمایز السلوب لا یتوقف علی تمایز الملکات **قوله** فلتیاملن فی الحاشیة اشارة الی ان
امتیاز السلوب موقوف علی امتیاز ملکاتها ایض فان الاضافة لا توجب تمایز المضاف الا اذا امتاز المضاف
الیه کما تشهد به الضرورة فافهم انتهت **قوله** ورد علیه المورد مولانا کمال الملة والدین قدس سره **قوله**
وجود الموصوف وهی النفس **قوله** اعتراف بالادراکات فتکون الادراکات مجتمعة وح لا غبار فی
کلام المحقق **قوله** وفیه کلام سیاتی من منع التلازم بین الموجبة المعدولة والسالبة البسیطة عند وجود الموضوع
لجواز ان یکون تصدق احدهما مانع کفرض انعدام الادراکات عن النفس رأسا الا الاخیر **قوله** مرتبة العقل
الهیولانی انما سمیت هذه المرتبة بالعقل الهیولانی لان النفس الناطقة فیها تکون مشابهة بالهیولی فی ان الهیولی
کما انها قابلة بحتة لا کمال لها فی حد نفسها بل انما هی مستعدة للکمالات فکذلک النفس فی تلک المرتبة عاطلة

ای العدم الذی بین الاعدام بالذات لا الغیر مطلقا الا ان

عن المعارف الجزئية والعلوم الكلية صالحة لان تحصل لها علوم جزئية بالاحساس وعلوم كلية بالتعقل و
الاستنباط ولا تعلم غير نفسها بالعلم الحضوري **قوله** محققة بحدوث النفس ويعضده ما وقع في عبارات
المشائين القائلين بحدوث النفس من ان العقل الهيولاني لا يكون الا في مبدء الفطرة كيف ومن المعلوم انه
لا يعقل هذا المبدء على تقدير مذهب الاشراقيين الذاهبين الى قدم النفس ثم النفس [illegible] من تلك
المرتبة بحدوث النفس الا ترى ان الاشراقية صرحوا بان النفس في مبدء تعلقها بالبدن عارية عن جميع المعقولات
كما كانت عاطلة قبل التعلق فافهم **قوله** والشاهد عليه اي على اختصاص العقل الهيولاني بحدوث النفس **قوله**
احالتهم استحالة التسلسل اه فيه ان هذه الاحالة ليست شاهدة عادلة على الاختصاص لم لا يجوز ان يكون مراد
القوم بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت ذاتها قديمة او حادثة وح تتاتى تلك الاستحالة
على تقدير قدمها ايضا نعم لا تتاتى على تقدير قدمها وقدم تعلقها معا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ كذا في
بعض الحواشي **قوله** بسيطا اي مطلقا سواء كانت النفس حادثة او قديمة **قوله** مفهوم شئ اي مفهوم المعلوم المطلق
قوله ومفهوم خلافه اي مفهوم المجهول المطلق بمعنى عدم حصول شئ في الذهن اصلا لا بنفسه ولا بوجهه الذاتي والعرضي
قوله ان مرتبة العقل اه شروع في الاستدلال **قوله** ثم حصل له اه اي حصل لعمرو بعد خروجه عن مرتبة العقل
الهيولاني ابتداء مفهوم المجهول المطلق بالمعنى المذكور آنفا **قوله** فيلزم ان يكون اه اي لزم ان يكون زيد مجهولا
مطلقا حال كونه معلوما مطلقا وهذا ظاهر البطلان لاستلزامه اجتماع المتنافيين ثم اعلم انه قال المحشي في الحاشية
المنهية لدفع هذا الاستدلال لاحد ان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في تلك المرتبة مستندا بان الطفل
في مبدء الولادة انما يدرك صورة الاب والام ومثل ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهى محصله ان مفهوم المجهول
المطلق علم كلي وحصول هذا المفهوم ابتداء لمن كان في مرتبة العقل الهيولاني ممنوع لما مر من السند ثم الجواب عن هذا
المنع ان حصول الكليات اولا لمن كان في تلك المرتبة ممكن عقلا وان كان مستحيلا عادة ومن البين ان المحال
لا يلزم من فرض الممكن فاذن انما لزم الاستحالة من وجود تلك المرتبة لا من حصول ذلك المفهوم الكلي فافهم **قوله**

اي على تحقق العقل الهيولاني [illegible]

اي اختصاص [illegible] العقل الهيولاني بحدوث النفس [illegible]

علی اذکیاء عصرنا فی الحاشیة اراد منه محمد ساجد الجونفوری المشهور من الاذکیاء المعاصر للاستاذ سلمه الله تعالی ۱۲ منه
قوله بالجذر الاصم لان هذه الشبهة لاتسمع بالجواب القوی قوله افاد بعض الاعاظم المفید شمس العلماء سلطان الاولیاء
زبدة العرفاء الکاملین مولانا نظام الملة والدین قدس سره فی شرح المبارزیة قوله ان اراد به ای ان اراد السید الزاهد
بزوال الشیٔ قوله تحقق انتفاء الشیٔ ای سواء کان انتفاء سابقاً او لاحقاً قوله وعدمه بالجر عطف تفسیری
لقوله انتفاء الشیٔ قوله لتحقق العدم السابق سند للمنع وتفصیله ان الدلیل الذی اورده السید الهروی بقوله
اذ زوال الشیٔ لیس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ممنوع ان کان الزوال عبارةً عن مطلق العدم لجواز ان
یکون الزوال عبارةً عن العدم السابق علی تحقق الشیٔ الحادث لا عن العدم المتاخر عن تحققه وح یسقط
لزوم تحقق الادراکات الغیر المتناهیة علی وجه التعاقب علی تقدیر کون کل ادراک زوالاً للادراک السابق لانهدام
اساسه وانقطاع اصله قوله کما فی الحوادث ای الحوادث الزمانیة فان اعدامها سابقة علی وجودها قوله وسلم آه
یعنی ان اراد بزوال الشیٔ انتفاءه بعد وجوده ای عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه فالدلیل المذکور مسلم فان توهم انه
علی هذا التقدیر یلزم الاتحاد بین المبتدء والخبر الواردین فی ذلک الدلیل یزاح بان التغایر بینهما متحقق فی
تعقل العقل باعتبار المفهوم وان کان مصداقهما واحداً فی ظرف الخارج قوله لکن الادراک ای الادراک الحصولی
سواء کان حادثاً او قدیماً قوله وانما یجب فی الحادث یعنی لایجب کون الادراک عدماً لاحقاً الا فی الحصولی الحادث
اذ العدم السابق بقدمه لایتصور ذلک فیه قوله فمن الجائز آه دلیل لقوله لایجب ان یکون عدماً لاحقاً فالفاء
للتعلیل قوله ویکون ذلک انتفاءً سابقاً لما هو انتفاء له فیه نظر عویص لان المشار الیه لقوله ذلک لایصح ان
یکون الانتفاء السابق والا لزم الاتحاد بین اسم کان وخبره فتعین ان یکون المشار الیه هو المنفی وح یلزم تحقق
العدم السابق للعدم السابق لان المنفی عدم سابق ومنفی للعدم السابق ایضاً وهذا کما تری فان العدم السابق
عبارة عن العدم القدیم الازلی الذی لایکون مسبوقاً بالعدم کذا قیل قوله کما فی عدم عدم قدیم مثال لکون العدم
اللاحق انتفاءً للعدم السابق فالعدم الاول مضاف الی العدم الثانی وهو موصوف بالقدیم لا مضاف الیه

كما توهمه بعض الناظرين **قوله** وح لا يلزم آه يعني اذا كان الادراك اللاحق زوالاً للادراك السابق وجاز ان يكون هذا الادراك السابق عدماً قديماً ازلياً لا يوجد قبله ادراك اصلا فلا يلزم تعاقب الانتفاءات **قوله** وتخصيص الدليل آه يعني لو قيل في الجواب عن هذا الاعضال بان الدليل مخصوص بالعدم الطاري فيتخصص بالحصولي الحادث ولا يجري في العدم القديم فيزاح بان ذلك التخصيص يبطل حصر الاحتمالات في الدليل لجواز ان يكون الادراك على تقدير الزوال عدماً سابقاً فلا يثبت المدعى اعني اثبات كون الادراك امراً وجودياً وابطال كون الادراك زوالاً سابقاً كان اولاحقاً ثم زبدة الاعضال ان المراد بزوال الشيء ان كان مطلق الانتفاء فلا نسلم حصره في العدم اللاحق لجواز ان يكون الادراك اللاحق زوالاً للادراك السابق وان يكون هذا السابق عدماً قديماً سابقاً على المنفي له فلا يلزم المحذور وان كان المراد به العدم اللاحق فالتقريب غير تام وان كان الحصر تاماً وجوابه على ما افاده عمدة المتاخرين رفيع الملة والدين ان الزوال مقابل للبقاء والدوام لا للحدوث ويعرفه كل واحد فالادراك الذي لم يتحقق بعد عدم تحققه سلب بسيط ازلي وليس صفة لشيء كما في سائر الحوادث وغير محتاج الى المحل فكيف يكون ادراكاً وكيف يسمى زوالاً لما لم يتحقق بعد وبالجملة المقصود من ابطال كون الادراك زوالاً ابطال كونه عدماً لاحقاً لادراك آخر لا كونه رافعاً للعدم السابق الازلي فان انتفاء العدم الازلي لا يكون الا بالوجود لا بالعدم واما كون العدم السابق ادراكاً لشيء فامر لا ينبغي ان يذهب اليه فهم فاهم ولا وهم واهم تم كلامه بلفظه **قوله** الضمير الاول للانتفاء اي ضمير الفاعل المستتر في قوله يعقبه راجع الى الانتفاء **قوله** والثاني للادراك اي ضمير المفعول البارز في ذلك القول عائد الى الادراك المذكور ثانياً **قوله** لو كان انتفاء الادراك آخر مثلاً يكون ادراك عمرو وانتفاء ادراك زيد حاصل قبله **قوله** فالادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء اي جاء الانتفاء على عقيب هذا الادراك وهو ادراك زيد **قوله** انتفاء الادراك السابق عليه وهو ادراك بكر مثلاً **قوله** كان ذلك الانتفاء آه اي كان ادراك عمرو انتفاء الانتفاء للادراك السابق عليه بمرتبتين وهو ادراك بكر **قوله** فبطل كلية الراي وهي قولنا كل ادراك زوال وانتفاء لادراك سابق عليه وذلك لاستلزام كل ادراك مسبوق واقع في مرتبة الوتر لادراك سابق

ای الاعضال الذی اورده بعض الناظرين

واقع في مرتبة الشفع بناءً على ان عدم عدم الشئ مستلزم لوجود ذلك الشئ فثبت موجودية بعض الادراكات ومنه لزم بطلان تلك الموجبة الكلية لصدق السالبة الجزئية المناقضة لها وهي قولنا بعض الادراك ليس بزوال للادراك السابق عليه **قوله** ولزم اعادة المعدوم اي بالنظر الى الادراكات السابقة المترتبة في الماضي فان ما افاده المحشي المدقق من ارجاع الضمير الى انتفاء الادراك ومن تقرير الحاصل لعبارة المحقق نص قطعي وتصريح محكم في ذلك وح يكون المراد من الادراك الثالث والاول في قوله فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول هو الثالث والاول بحسب التحقق دون الذكر وانما لم يحمل لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات اللاحقة المترتبة في المستقبل كما هو مختار الفاضل اللبكني حيث تكلف في العبارة فارجع ضمير الفاعل في يعقبه الى الادراك الموصوف بالموصول واراد به الادراك الثالث وضمير المفعول الى الادراك الذي هو اسم كان وعني به الادراك الثاني لعدم ظهوره عن عبارة المحقق الاترى ان المساق الى الذهن المستقيم والمتبادر الى الطبع السليم من قوله ادراك آخر حاصل قبله وقوله للادراك السابق عليه من قوله مايسبقه بمرتبتين وهو ثالثه اه ان الادراك لو كان انتفاءً للادراك السابق وهذا السابق يكون انتفاءً لما هو سابق عليه وهكذا الى ما لايتناهى فيلزم وجود الادراكات الغير المتناهية المترتبة وهو كما ترى وايضاً لما كان انتفاء انتفاء الشئ مستلزماً لوجوده بالضرورة فيتحقق الادراك المنفي السابق على ذلك الانتفاء بمرتبتين فح يستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم كل ادراك واقع في مراتب الوتر للادراك السابق عليه بمراتب الشفع وان هذا الا اعادة المعدومات وح لا ظنك مريباً في ان الحاصل الذي ذكره السيد الزاهد في الحاشية المنهية بقوله حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنتفية على الادراكات التي انتفت اولاً وهو محال اذ هو اعادة المعدومات بهويتها انتهى منطبق على ذلك انطباقاً تاماً ثم لا يتوهم ان قوله في تلك الحاشية اذ الحق اه خوله[?] ما يعد المحشي فانهما يدلان دلالة واضحة على ان مراد المحقق انما هو اعادة المعدومات وانتفاء الموجودات بسبب تحقق الادراكات المستقبلة وذلك لانه لما كانت عبارة المحقق ناطقة على ما افاده المحشي فعبر عنه السيد الزاهد اولاً بالحاصل كما وعيت آنفاً واذ يستنبط منها حال اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات المستقبلة ايضاً بالمقائسة والالتزام

فتفنن فی العبارة حیث عبّر بقوله ویفهم منه ایضاً انه علی ہذا التقدیر اذ الحق تبلک الادراکات ادراکات
یلزم انقلابہا ولو کانت ہذه الاعادة منطوق عبارته ایضاً کما خیّله الفاضل اللبکنی لم تتبدل العبارة بقوله
ویفهم منه بل یدرجه تحت الحاصل فالتفنن قرینة علی مطلوبنا کما لا یخفی علی المتفطن فافہم قال فی الحاشیة المنتہیة
وہو محال اذ ہو اعادة المعدومات بہویاتہا اعلم ان اعادة المعدومات باطلة عند الحکماء وبعض الکرامیة وابی
الحسن البصری ومحمود الخوارزمی من المعتزلة والمحقق الطوسی وجائزة عند اکثر المتکلمین کما ہو مشروح فی موضعه قوله
فاذن یتلازم آه ای یتلازم کون الوجود ممکناً ذاتاً بحسب الابتداء وکونه ممکناً ذاتاً بحسب الاعادة وکذا وجوبه بالذات
ابتداءً ووجوبه بالذات اعادةً وکذا حال الامتناع قوله لجواز ان تکون ممتنعة لذواتها آه ومن البین ان
الممتنع بالذات والواجب کک غنیان عن الواجب الموجد المحدث فلزم غناء الحوادث باسرها عن الواجب تعالی
وہو محال والمستلزم للمحال محال قطعاً فظہر بطلان کون الشیء الواحد ممکناً فی زمان وممتنعاً فی زمان آخر
بل کلما یکون ممکناً بالذات فی زمان یکون ممکناً کک فی جمیع الازمنة وح جاز وجود ہذا الحادث بعینه بعد الزوال
وہل ہذا الا اعادة المعدوم والجواب عن ہذا النقض علی ما افاده بعض الاعاظم من وجوه الاول انا لا نسلم کون
الوجود امراً واحداً فی حد ذاته فان الوحدة العمومیة التی بحسبہا یسمی الوجود وجوداً کما یسمی الحیوان حیواناً لا تفید
کون الوجود الثانی عین الوجود الاول وفیه الکلام وانما تفید کون الثانی ایضاً فرداً للوجود وان تغایرت الافراد
بالشخصیة والنوعیة وقولہم افراد الوجود حصص انما ہو فی الوجود بالمعنی المصدری لا فی الوجودات الخاصة الحقیقیة التی
بہا موجودیة الاشیاء والثانی النقض بانه لو کان صحة الوجود فی الزمان الاول مستلزماً لصحة الوجود فی الزمان
الثانی لزم استمرار الامور الغیر القارة ولزم کون دوام الامکان مستلزماً لامکان الدوام وازلیة الامکان مستلزماً
لامکان الازلیة وفساده اظہر من ان یخفی والثالث الحل بان المواد الثلث انما تعتبر بالنظر الی الوجود المطلق لا بالنظر
الی الوجود المقید بالزمان الاول والزمان الثانی واما بالنظر الی الوجود المقید فہی نسبة اخری غیر نسبة المہیة الی
الوجود المطلق وہی قد تکون فی الممکنات بالوجوب وقد تکون بالامتناع کما قالوا فی الزمان ان وجوده المطلق ممکن و

وجوده بعد عدمه او قبل عدمه ممتنع وكذا آه ولما عرفت ان هذه نسبة اخرى علمت ان ليس آه انقلاب في المواد الثلث اصلا فافهم انتهى **قوله** وتارة بانا اذا فرضنا آه الفرق بين النقضين ان النقض الاول يدل على جواز اعادة المعدوم والثاني يدل على تحققها بالفعل وتقريره ان كل حادث زماني كان معدوما اولا ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا انه معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم فقد تحقق آه عدم عدم العدم فيلزم اعادة المعدوم بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا **قوله** والاعتذار آه حاصله ان عدم شيء ثم حصوله ثم عدمه ليس من قبيل اعادة المعدوم بعينه اذ العدم اللاحق ليس عين العدم السابق للتغاير بين زماني الاول والثاني **قوله** وتخصص آه تقريره ان استحالة اعادة المعدوم مخصصة باعادة الوجود المعدوم واما اعادة العدم المعدوم فلا استحالة فيها اصلا لان العدم الاصلي السابق يرتفع بطريان الوجود ثم يعود بعد ارتفاعه ويصير عدما لاحقا **قوله** والجواب عنه آه المجيب هو القاضي احمد نكري السنديلي وتلخيصه ان اللازم في مادة النقض هو اعادة العدم المحض والمتحقق فيما نحن فيه هو اعادة العدم الثابت فلعل الحكماء جوزوا الاول ومنعوا الثاني **قوله** فيعود الثبوت للعدم المحض **قوله** اذ النسبة آه تفصيله ان العدم نسبة وكل نسبة لابد لها من الطرفين فالعدم لابد له من الطرفين فيكون الوجود بعد العدم مغايرا للوجود قبله وح لا يتعقل ان المعاد بعينه هو الاول فيستحيل تخلل العدم الذي هو نسبة من النسب بين الشيء ونفسه وهذا لازم على تقدير جواز اعادة المعدوم بعينه فيكون الاعادة محالا قطعا وهو المطلوب **قوله** ورد بان آه خلاصته ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه ممنوع لم لا يجوز تخلله بين زماني الوجود فالتغاير الزماني كاف لدفع المحذور **قوله** ومنها الوقت اي ومن عوارض المعاد الوقت الاول وعوده محال فانه يلزم ح كون الشيء المعاد مبتدأ لا معادا هف **قوله** هو بعينه الموجود قبلها ولو كان الوقت من العوارض المشخصة لكان زيد الموجود في هذه الساعة مغايرا لزيد الموجود قبلها لتبدل الاوقات؛ التزامه بعيد عن العاقل **قوله** بحسب الامر الخارجي اي بحسب الامر المعتبر وجوده في الخارج **قوله** مع احد تلامذته وهو بهمنيار **قوله** وكان ذلك اي التلميذ **قوله** على التغاير اي على ان الموجود في هذه الساعة غير للموجود قبلها بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة **قوله** فقال له اي قال ابن سينا لذلك التلميذ **قوله** على ما تزعم من ان الوقت من المشخصات **قوله** بهت وعاد الى الحق اي تحير ورجع الى الحق وفي القاموس

البهتة الباطل الذي يحير من بطلانه والكذب كالبهت بالضم ثم لا يقال كان اللائق للتلميذ ان يقول لا يلزم من كون الوقت من العوارض المشخصة تبدل الشخص بتبدله لانها عبارة عما يميز الشخص وهذا على نوعين الاول ما يتبدل بتبدله الشخص والثاني ما لا يكون كذلك فيجوز ان يكون الوقت من القسم الثاني فلم تحير واعترف بان الوقت ليس من المشخصات لانا نقول ذلك لا يصح على راي الشيخ ولا على راي بهمنيار فانهما قائلان بان العوارض المشخصة عبارة عما يتبدل الشخص بتبدله لا ما يميزه مطلقاً فلا يصح جعل الوقت من العوارض المشخصة بهذا المعنى وهذا هو وجه التحير والعود الى الحق **قوله** فلنفرضه ايضاً اي فلنفرض المثل ايضاً موجوداً مع ذلك المعاد فانه لا استحالة في هذا الفرض كما لا يخفى **قوله** لا يتميز المعاد عن المستانف آه مع انهم اجمعوا على ان عدم امتياز المعاد عن المستانف ولزوم الاثنينية بدون التميز محال جزماً ومن المعلوم ان المستلزم للمحال محال فاعادة المعدوم بعينه محال وهذا هو المطلوب **قوله** بالهوية اي بالعوارض المشخصة الاتحاد في الماهية كذا في الحاشية المتينة **قوله** انتفى عنها اي عن النفس **قوله** لا يكون انتفاءً محضاً اي على طريق السلب البسيط كما في قولنا زيد ليس بكاتب بل يكون انتفاءً ثابتاً على طريق السلب العدولي كما في قولنا زيد لا كاتب **قوله** فيكون في قوة المعدولة اي في حكمها ولا يكون معدولة حقيقةً لان الكلام في ثبوت الادراكات وانتفائها ولا شك انها مفهومات مفردة ليست بقضايا بالفعل ولكن يمكن ارجاعها الى القضايا فكانها قضايا بالقوة القريبة من الفعل كما ستعرف **قوله** في قوة السالبة المعدولة اي في حكمها باعتبار ورود النفي على النفي الثابت كما يكون هذا في تلك القضية وليس هذا الانتفاء سالبة معدولة حقيقةً لما وعيت آنفاً من ان الكلام في المفهومات المفردة ولكن يمكن الارجاع الى القضايا بان يقال يصدق عند الادراك الاول قولنا النفس مدركة وعند الادراك الثاني النفس لا مدركة وعند الادراك الثالث النفس ليست بلا مدركة فالقول الاول موجبة محصلة والثاني موجبة معدولة المحمول والثالث سالبة معدولة المحمول **قوله** تيصور بانتفاء الانتفاء البسيط كانتفاء الانتفاء عن زيد مثلاً حال كونه موجوداً فح يثبت له الكتابة بالضرورة واللازم ارتفاع النقيضين **قوله** وبانتفاء الثبوت فقط كانتفاء اللاكاتب عن زيد عند عدمه واذ لا يثبت له الكتابة ولا عدمها لما تقرر في مقره ان الربط الايجابي

مطلقاً یستدعی وجود الموضوع وقد فرض ؔ عدمہ فلا یثبت لہ شئی منہما **قولہ** ہذا الانتفاء ای انتفاء انتفاء الشئی **قولہ** متلازمتان وح لاتکون السالبۃ المعدولۃ اعم من الموجبۃ المحصلۃ فما قال المحقق الدوانی من ان انتفاء انتفاء الشئی یستلزم تحقق الشئی فیتحقق الادراک المنفی تام قطعاً **قولہ** فیزاح بان العدم آہ فی الحاشیۃ المنہیۃ ہذا ہو الجواب الذی الموعود بہ فی شرح قولہ المحشی واللازم علی تقدیر آہ والاعتراض ؔ لمن کان لہ ثمرۃ اعنی کمال الملۃ والدین السہالی روح اللہ روحہ انتہت وزیف ہذا الجواب بانہ لیس المفروض ؔ ان الادراک السابق ینتفی عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت وبقائہ سلباً محضاً وکذا لیس المفروض انتفائہ عند تحقق لاحق اللاحق فلا نسلم وجود المانع وفیہ ما قیل باثبات المقدمۃ الممنوعۃ من انہ مفروض عند المحقق انتفاء الادراک السابق بانتفاء الثبوت وبقائہ سلباً محضاً عند تحقق اللاحق وکذا عند تحقق لاحق اللاحق کما یدل علیہ قولہ ویکون کل منہا انتفاء ادراک آخر حاصل قبلہ وبان ذلک الانتفاء مفروض ایضاً عند السید الزاہد وان لم یکن ہذا الفرض صحیحاً فی نفس الامر کما یدل علیہ قولہ المذکور سابقاً بل اعدام الادراکات الغیر المتناہیۃ آہ وقولہ واللازم علی تقدیر کون کل ادراک زوالاً للادراک السابق علیہ ہو انتفاءات السابقۃ المحضۃ آہ فذلک الجواب تام بلا مریۃ ثم الحق فی ہذا المقام ما افادہ بعض الاعلام من ان منع تساوی السالبۃ المعدولۃ للموجبۃ المحصلۃ خروج عن الفطرۃ الانسانیۃ کیف ولم یکن مفارقتہا عن الموجبۃ المحصلۃ الا حال عدم الموضوع واذا کان الموضوع موجوداً وانتفاء المحمول متحقق فالموضوع لو کان فی نفس الامر بحیث لا یصح انتزاع ہذا السلب المحمول فیصح انتزاع مسلوبہ ضرورۃ وانکارہ مکابرۃ فافہم تم کلامہ بعبارتہ ومن العجائب ما قال بعض الافاضل بعد ذکر ہذا التحقیق من ان ہذا مما ظہر لی فی ہذا المقام اللہم الا ان یحمل علی التوارد فافہم **قولہ** کفرض انعدام الادراکات وح تصدق السالبۃ البسیطۃ بدون الموجبۃ المعدولۃ **قولہ** وللناس فیما یعشقون مذاہب * ہذا المصراع لابی نواس الشاعر وصدرہ * ع * ومن مذہبی حب الدیار لاہلہا * وقبل ہذا البیت **شعر** علی ربع العامریۃ وقفۃ * لیملی علی الشوق والدمع کاتب * **قولہ** فان کان بالعکس آہ ای ان کان کل ادراک سابق بازاء کل ادراک لاحق فکلاہما متساویان وح

يبطل جميع الادراكات السابقة **قوله** والا فالسابق زائد اي وان لم يكن العكس متحققا بل كانت العلوم اللاحقة
متعلقة ببعض العلوم السابقة فتكون السابقة زائدة على اللاحقة وح يبطل بعض الادراكات السابقة ويبقى بعضها على حاله **قوله**
ممنوع اعلم انه لما كان المتبادر من عبارة السيد الزاهد مع ان تزائد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه ان تزائد العلوم
يستدعي لكون الادراكات الحادثة في الزمان اللاحق فقط زائدة على الادراكات الحادثة المتحققة في الزمان السابق
ولو كان الادراك اللاحق انتفاء للادراك السابق عليه يلزم زيادة الادراكات السابقة على اللاحقة او مساواتها
لها وهذا خلاف ما يقتضيه التزائد كما عرفت آنفا فتوجه عليه المنع بانا لا نسلم استدعاء التزائد لذلك لم لا يجوز ان تكون
الادراكات اللاحقة ناقصة من الادراكات السابقة ومن ثمة ظهر ان ما قيل من ان هذا الكلام انما يدل على ان
تزائد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات للنفس في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات لها في الزمان
السابق وعلى تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق يلزم عدم هذه الزيادة اذ ما من ادراك في
زمان لاحق الا بازائه ادراك آخر في زمان سابق زال عند تحقق هذا الادراك فلا يتصور الاجتماع حتى يحكم بالزيادة
فالتقدير المذكور باطل ولا يدل على ان تزائد العلوم يدل على ان الادراكات اللاحقة الحادثة في الزمان
اللاحق زائدة على الادراكات السابقة الحادثة في الزمان السابق ففهم هذا المعنى من هذا الكلام وايراد المنع
عليه لا يليق بشان العاقل انتهى كلامه ففيه اغماض عن التبادر وعدول عن شان العاقل كيف وظاهر عبارة السيد
الهروي يابى عن ذلك المعنى فانه لو كان مقصوده ذلك لكان يكفيه ان يقول كل ادراك لاحق لا يحصل الا
بعد زوال السابق فلا يجتمع للنفس ادراكات كثيرة في زمان من الازمنة مع ان تزائد العلوم كل يوم ينافيه
فلاح ان تلك العبارة ناطقة بما ذكرناه وهو قابل للمنع قطعا كما لا يخفى على المتفطن **قوله** وهو باق معه
اي السابق باق مع اللاحق **قوله** لا يتصور على تقدير آه لان الادراك السابق يزول على هذا التقدير فلا يجتمع
مع اللاحق فكيف يكون المجموع زائدا على السابق **قوله** كانه اراد آه جواب عن المنع **قوله** بمعنى ما ترى اليه الايماء من
ان اللاحق زائد على السابق وهو باق معه لا سيما القريب **قوله** بالمعنى الذي قصده وهو ان للادراكات

عدد الادراكات اللاحقة ١٢ منه دام ظله العالي

اي التقابل بين ... ١٢ منه دام ظله العالي

اي قول السيد الزاهد بقوله على تقدير كون كل ادراك آه ١٢ منه دام ظله العالي

اللاحقة اعني الحادثة في الزمان اللاحق فقط زائدة على الادراكات السابقة اعني الحادثة في الزمان السابق

قوله فتامل اشارة الى ان في ارادة الملكة المذكورة تكلفا ظاهرا لان عبارة السيد الزاهد آبية عنه كل الاباء اللهم

الا ان يقال الامر في العبارة سهل بعد وضوح المقصود فافهم **قوله** فلا يرد ان تحقق آه المورد قدوة المحققين زبدة

المدققين مولانا كمال الملة والدين قدس سره حيث افاد في تعليقاته على الحاشية الزاهدية القطبية لك ان تقول

تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري يجب سبق تلك على هذه اما على الجمع وعلى سبيل التعاقب

تمام فلا يخفى عليك انه لا يلزم وجوداتها وعدماتها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم تحقق الكل ضروري و

عدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع تم كلامه زيد اكرامه **قوله** اجتماع النقيضين اي تحقق الشئ وعدمه

قوله على الاول اي الجمع وح يجوز ان يكون تحقق الادراكات السابقة بازاء ما في قوة النفس من الادراكات

اللاحقة على سبيل التعاقب فلا يلزم اجتماع النقيضين لفقدان شرطه وهو اتحاد الزمان لان زمان التحقق قبل زمان

الزوال وزمان العدم بعده وزمان احدهما مغائر لزمان آخر فانى الاجتماع **قوله** بابطال نقيضه وهو كون الادراكات

زوالا **قوله** باستلزامه اي باستلزام النقيض **قوله** ترديد الشئ الزائل اي ترديده بين الادراك وصفة

غير الادراك **قوله** رام ابطاله اي قصد ابطال النقيض **قوله** للاخير فقط اي لتحقق امور غير متناهية **قوله** فالترديد مستغنى عنه اي الترديد

بين الادراك وصفة غيره ثم زبدة المرام انه لا عابة على صاحب المطارحات فانه قصد ابطال احد الترديدين بلزوم استحالة مختصة به

وابطال الآخر بلزوم استحالة تعم كلا الترديدين كما لا عابة على المص فانه لما كانت استحالة وجود الامور الغير المتناهية لازمة على الشق الاول

ايضا عدل عن الترديد واقتصر على هذه الاستحالة فقط ففي عبارة المطارحات حصول المقصود مع الفائدة الجديدة

وفي كلام المص حصول المط مع قصر المسافة وتعيين الطريق ليس من داب المناظرة فكل حزب بما لديهم فرحون

ولكل وجهة هو موليها **قوله** والا لبطل الحصر آه اي وان لم يكن لزائل واحد زوال اصلا بل كان له زوالان سواء

كانا على سبيل المعية او على طريق التعاقب لبطل الحصر العقلي بين الشئ ونقيضه والتالي باطل فالمقدم كذلك ووجه

الملازمة غني عن البيان **قوله** فلما هو المشهور من ان النفس آه فثبت ان العلم بزيد مثلا لا يجامع العلم بعمرو وحده

بل يحدث احدهما فی زمان والآخر فی زمان آخر **قوله** والا استوی لاتحاد الزوال فی الحالین فلا رجحان لاحدهما
علی الآخر **قوله** حال العلم ای العلم الحادث ثانیاً **قوله** مما سبق من ان النفس لاتتوجه الی شیئین فی آنٍ واحدٍ **قوله**
المجامعة بینهما ای بین العلمین **قوله** بل هذا الا ما ادعینا لزومه ای اعادة المعدوم بعینه **قوله** حدوثاً لا بقاءً فیجوز
ان یکون الامر الواحد بحسب الحدوث علماً لشیٔ وبحسب البقاء علماً لشیٔ آخر ویجتمعان حالة البقاء فلا یلزم تخلل الوجود
حتی یتصور الاعادة **قوله** ولو استعین آه ای لو استعین فی دفعه بالمقدمة القائلة من ان الزائل الواحد لیس له
الا زوال واحد فلا بد من الزوالین وتخلل الوجود ضروری والا یلزم ان یکون الزوال الثانی عدم ما لیس بشیٔ
محض واذا ثبت التخلل لزم ما ادعینا لزومه لکانت المقدمة الممهدة لغواً لعدم استقامة الدلیل بدون استعانة
المقدمة السابقة والتالی بط لانه خلاف مدلول کلام السید الزاهد فالمقدم مثله فافهم **قوله** سخیف عندی لعل وجه
السخافة انه لو قرء قول السید الزاهد او اعدامه غیر الاعدام الاول بأو الفاصلة لکان معطوفاً علی قوله اعادة المعدوم
مع عدم ذکر کلمة اما فی المعطوف علیه ومن المعلوم المتقرر انه اذا عطف شیٔ باو یستحسن ذکر تلک الکلمة فی المعطوف علیه
فاختیار النسخة التی یلزم فیها ترک الامر المستحسن مع امکان التفصی عنها بوجه الطف مما لاشک فی سخافته ومن ه
ظهر انه لاحاجة الی تقدیر کلمة اما فی نظم العبارة کما فعله الفاضل اللبکنی فافهم **قوله** المباحث المشرقیة اسم کتاب صنفه
الامام الهمام قدوة الانام مولانا فخر الدین الرازی قدس سره **قوله** فالتعذر عائد آه یعنی تعذر التوجه الی
شیئین فی آنٍ واحدٍ عائد الی القوة الخیالیة لا القوة العقلیة فاشتبه علی المستدل العلم العقلی بالعلم الخیالی حتی
اثبت حکم احدهما للآخر **قوله** وایضاً المقدمة الواحدة آه یعنی لابد فی حال الاکتساب من ملاحظة المقدمتین تفصیلاً
والا یلزم استخراج النتیجة مع الذهول عن احدهما فیکفی مقدمة واحدة لذالک الاستخراج وهو کما تری فعلمهما معاً
مستلزم لتوجه النفس الیهما فی آن العلم بالنتیجة ومن ه استبان فساد من خصص الشیئین بالحکمین حیث قال معنی قولهم
النفس لاتتوجه الی شیئین فی آنٍ واحدٍ ان النفس لاتتوجه الی الحکمین ثم لایذهب علی المستیقظ ان المراد فی هذا القول
نفی العلم والتوجه التفصیلی الامتیازی بحیث یمتاز کل واحدٍ من الشیئین عن الآخر امتیازاً تاماً ولاشک ان هذا لا یحصل

[illegible] علی عدم توجه النفس الی شیئین فی آن واحد [illegible]

في آن واحد كما يشهد به الضرورة واما مقدمة النتيجة فانما ملاحظان حال العلم بها اجمالاً لا تفصيلاً وقس عليه
ملاحظة طرفي القضية حال الحكم ونحن لا ننكره وليس مقصودنا نفيه كيف وانا نعلم في آن واحد اشياء كثيرة اجمالاً كما اذا
سمعنا بعض فيحصل لنا علم اللبنات المخلوطة بالجص والطين **قوله** ومن الحجة القاطعة آه فيه ان المراد بالنفس
في قوله العقول النفس المتعلقة بالبدن والملوثة بالكدورات الجسمانية فقياسها على الواجب سبحانه والعقول المفارقة
والنفوس المجردة قياس مع الفارق فالحق الحقيق عندي ان المقدمة المشهورة من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى
شيئين في آن واحد ضرورية وجدانية غنية عن البرهان والبيان ومن ادعى الضرورة جلال الملة والدين
في ان النفس لا تعلم الشيئين في آن واحد على سبيل الانحياز والتفصيل ثم الاستدلال على ابطال تلك المقدمة بانا
نجد كثيراً انا نشاهد شيئاً ونلتفت اليه باعتبار المشاهدة واذ سمعنا في اثناء المشاهدة اسمه لا ينقطع التفاتنا
اليه باعتبار المشاهدة بل ذلك الالتفات مستمر لا يزول ولو تنزل عن ذلك فنقول عند انتهاء سماع لفظ زيد لو
اتفق لنا مشاهدته ففي هذا الآن اما ان يحصل صورة واحدة والتفات واحد او صورة واحدة والتفاتان آه
على الثاني يبطل ما ذكرت وعلى الاول يلزم اما القول بتوارد العلتين المستقلتين على معلول شخصي او تخلف المعلول عن
العلة فاسد لما افاده بعض الاعلام من ان بناء هذه الاعتراضات على الغفلة عن سرعة انتقالات الالتفات
واما في التنزل فالحاصل صورتان والالتفاتان ولكن احد الالتفاتين الى اللفظ بالذات والى مدلوله بالعرض
وهو الصورة الخيالية فالنفس يجتمع عندها حصولان ولكن يتعاقب الالتفاتان والالتفات الثاني الى الصورة
الابصارية والتوجه والالتفات عند المشاهدة يكون الى المشاهد دون المتخيل وان فرض الالتفات الى المتخيل
فلا يكون الى المشاهد التفات قصدي بل ضمني تبعي ولا منع للامور المتعددة من الاجتماع في مثل هذا النوع من الالتفات
والتوجه تم كلامه بلفظه **قال** عند بعض ائمة الكشف يعني الشيخ علاء الدولة والدين السمناني رح فانه قائل بعدم ترقي
النفس في الادراك في النشأة الآخرة ولا يخفى ما فيه فان الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ناطقة بان
المؤمنين يثابون بما اكتسبوا في النشأة الاولى من الاعمال والافعال فينالون من اللذات الجسمانية والروحانية

بعض الاعلام المولوي رفيع الدين رفع الله درجته

ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر جزاءً بما كانوا يعملون وبان الكافرين يعاقبون باعمالهم في الدنيا
من الاعمال القبيحة والافعال الشنيعة فيدركون العقوبات الجسمانية والآلام الروحانية جزاءً بما كانوا يكسبون قال الله تعالى
وبشر الذين آمنوا ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به
متشابهاً ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
اعدت للكافرين ثم قد يأول كلامه بان المراد عدم ترقي النفس بحصول العلوم والمعارف الالهية الموجبة للكمال وان كان لها
ترقٍ في غير تلك العلوم وفيه ان هذا التأويل غير تام لما افاده الشيخ الاكبر في فصوص الحكم وكتاب التجليات من تحصيل
الترقي للنفس بعد الموت في العلم بالله تعالى ونظائره التي تعد من كمال الولاية وبالجملة منع كون علوم النفس غير واقفة عند
حد مستنداً بقول الشيخ السمناني ركيك جداً كما لا يخفى **قوله** قد يستدل على ثبوت الترقي بعد الموت بانه اذا انكشف الغطاء
انكشف الحق لكل احد بحسب معتقده وقد ينكشف بخلاف معتقده قال الله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فمن
مثلاً كان يعتقد في الله تعالى بوجود الوعيد في العاصي اذا مات من غير توبة فاذا مات وكان مرحوماً عند الله تعالى فقد
سبقت له العناية بانه لا يعاقب وجد الله غفوراً رحيماً فبدا من الله ما لم يحتسبه وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في
المعارف الالهية في كتاب التجليات كذا في الفصوص **قوله** قد تصدى بعضهم لدفعه آه هذا البعض هو الصدر الشيرازي
اورده في حواشي حكمة الاشراق وتقريره ان المراد بقول المصنف بحسب ما في قوتنا آه امكان ادراك الامور الغير المتناهية
على سبيل البدلية في آنٍ واحدٍ مثلاً يمكن ان يدرك زيد في آنٍ ولو لم يدرك يمكن ان يدرك عمرو في ذلك الآن وهكذا يمكن
ادراك الامور الغير المتناهية بحيث لو لم يدرك احدها يدرك الآخر بدله والادراك لكونه عبارة عن عدم لاحق للشيء لا يمكن
تصوره الا بعد وجود ذلك الشيء فلا بد ان يتحقق فينا امور غير متناهية اعني الزائلات باسرها بالفعل ليمكن لنا ادراكات
امور غير متناهية على وجه البدلية بزوال كل واحد من هذه الامور لانه لو لم يوجد جميعها بالفعل لم يمكن الادراك على الوجه
المذكور مثلاً لو تحقق زائل لادراك زيد في [illegible] ولم يتحقق زائل لادراك عمرو مع ان ادراكه ممكن فيه قطعاً فلو فرضنا وقوع
ادراك عمرو بدل ادراك زيد في ذلك الآن المفروض ولم يتحقق الزائل يلزم وجود الزوال بدون الزائل وهو محال و

غير متحقق بعد [illegible] فبان امكان تحقق الزوالات الغير المتناهية التي هي الادراكات على سبيل البدلية انما يقتضي تحقق الزائلات اعني الامور الغير المتناهية بدلاً لا اجتماعاً وهذا ظاهر جداً واجيب عنه بان امكان الادراك موقوف على وجود الزائل خارجاً بالفعل لانه لو لم يوجد فرض وقوع الادراك لزم وجود الادراك بدون الزائل وهو خلف واما كان للنفس بالفعل قوة الادراكات الغير المتناهية بدلاً فلا بد ان يكون امكان كل ادراك زائل علىحدة بالفعل فامكان الزائل بدلاً كما ذكره المعترض لا يكفي قطعاً واما ثانياً فبان امكان كل ادراك في آن واحد امكاناً ذاتياً لا ينافي امتناعه بعدم تحقق الزائل فيه وقد يجاب عنه بان المراد من الامكان الامكان الاستعدادي ولا شك ان استعداد تحصيل الادراكات الغير المتناهية بدلاً في آن واحد حاصل للنفس فلا بد من وجود جميع الزائلات الغير المتناهية على سبيل الاجتماع ولا يخفى ما فيه فتامل وتسمع وثالثاً بما اورده المحشي بقوله ولم يدر انه كما ان في آن واحد اه والجواب عنه ظاهر بما عرفت سابقاً من ان الزائل عند العلم بهذا يكون غير الزائل عند العلم بذلك والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وهو كما ترى فامكان امر واحد لا يكفي لكونه معروضاً لزوالين فضلاً عن الزوالات الغير المتناهية فتامل **قوله** نعم لو تصدى آه يعني لو تصدى الصدر الشيرازي بالعبارة التي دفع بها المنع الثاني لدفع المنع الاول الوارد على قول المص بحسب ما في قوتها من ادراكات الامور الغير المتناهية من ان النفس تنقطع عن الادراكات في النشأة الآخرة كما تقرر عند بعض ائمة الكشف فقوتها لتلك الادراكات تم بان يقول انقطاع الادراكات عن النفس بعد خراب البدن مسلم لكن لا يضرنا فانه لما كان لها قوة ادراكات غير متناهية على وجه البدلية في آن واحد فيجب ان تتحقق بحسبها امور غير متناهية فينا بالفعل فالمنع [illegible] واحد **قوله** لكان احسن وفيه ان دفع المنع الاول بتلك العبارة ايضاً غير تام لعين ما ذكره من ان في تحقق [illegible] بزوالات غير متناهية ممكنة على سبيل البدلية كفاية فلا يحتاج الى الامور الغير المتناهية [illegible] الا يخفى فتامل **قوله** من شروط القياس الاستثنائي فان التالي في قولنا كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً لكن النهار ليس موجوداً فالشمس ليست بطالعة لازم للمقدم بخصوصه لا لنقيضه ايضاً اذ لا يتصور وجود النهار [illegible] على تقدير عدم طلوع الشمس **قوله** حتى [illegible] [illegible] المقدم [illegible] فيه [illegible]

ايضاً **قوله** فانتاج الدليل الذي اورده آه تصوير الدليل الذي اورده المص على هيئة القياس الاستثنائي لانتاج
المط اعني كون العلم بحصول الصورة دون الزوال هكذا كلما كان العلم زوال امر كانت الامور الغير المتناهية موجودة
فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة بالفعل فالعلم ليس بزوال امر **قوله** في حيز المنع لفقدان شرط
القياس الاستثنائي اعني لزوم التالي للمقدم بخصوصه وبيانه ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل تكون
ادراكاتها ايضاً غير متناهية كذلك سواء كان الادراك عبارة عن زوال امر او عن حصوله ضرورة ان العلم على وفق
المعلوم فلا تقصي عن لزوم الادراكات (اي بالفعل ١٢ منه مد ظله) الغير المتناهية بالفعل على ذلك التقدير وان لم يكن العلم عبارة عن الزوال
فالاستحالة ليست بناشئة عن خصوصية كون الادراك زوالاً حتى يكون التالي لازماً للمقدم بخصوصه ويحكم ببطلان
التالي اي وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على بطلان المقدم الذي هو نقيض المدعى اعني كون الادراك زوالاً و
يحكم بحقيته على تقدير ثبوت المدعى اعني كون الادراك حصول امر بل انما نشأت تلك الاستحالة من فرض الاعداد
غير متناهية بالفعل هذا تهذيب ما في بعض الحواشي ثم اعلم ان ما افاده المحشي من توجيه الورود توضيح لما اورده السيد السند
في الحاشية المنهية بقوله المقصود منه دفع ما يتراءى من وروده من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان
يكون ادراكاتها غير متناهية كذلك انتهى واما تنقيحه فبان يقال تخصيص لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل
على تقدير كون الادراك زوالاً فاسد للزومها على تقدير كون الادراك حصول امر ايضاً فان الاعداد اذا كانت
غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضاً كذلك اذ العلم يكون على طبق المعلوم في اصل الايراد والنقض كما لا يخفى و
من اطلع ان من امعن في تلك الحاشية المنهية وتعمق في التوضيح والتنقيح اذعن بان ما اورده عماد الملة والدين
من ان توجيه الورود بما ذكره الفاضل البهاري توجيه بما لا اشارة اليه في كلام المحشي اصلا سخيف جزماً اذ ليس الفرق
بينهما الا بالبسط والايجاز ويعضده عدم ذكر الزائلة بعد قول السيد الهروي يكون ادراكاتها فهذا عام للزوال
والحصول كليهما وهذا هو المط اللهم الا ان يلتزم تقدير ذلك القول في العبارة لاقتضاء المقام فافهم وقد يق
في توجيه الورود ان ادعاء المص كون ما في قوتنا ادراكه من الامور الغير المتناهية مبني لا تقف عند حد فاحد

فان ... يبطل نقيض المدعى اعني الزوال كما يبطل المدعى اعني الحصول ايضاً اي ... بطلان التالي

فان ادراک الامور الغیر المتناهیة ممکن بالفعل ایضاً علی تقدیر جعل الاعداد غیر متناهیة بالفعل **قوله** الضمیر للامور
فقط لا لمجموع الامور الغیر المتناهیة لاستلزامه الاستدراک واجتماع الضدین وذلک لانه لو کان قوله غیر واقفة
محمولاً علی المجموع فلا یخلو اما ان یکون الغیر المتناهیة الماخوذة فی جانب الموضوع بمعنی غیر واقفة عند حد او یکون بمعنی
الموجودة بالفعل فالاول مستلزم للاول والثانی للثانی **قوله** قیل معناه عدم تناهیها آه القائل القاضی احمد علی
السندیلی وتفصیل المقام انه لما کان لقائل ان یقول التعاقب غیر مختص بالامور الانتزاعیة لوجوده فی الامور العینیة
کما فی الحوادث الیومیة فعلی تقدیر کون الاعداد من الامور العینیة یصح عدم تناهیها بالمعنی الاول فتخصیص عدم تناهیها
بالمعنی الثانی علی ذلک التقدیر کما بینه السید الزاهد ممنوع اجاب عنه القاضی بانه لیس المقصود ذلک التخصیص کما یوهم ظاهر
العبارة بل المراد ان عدم تناهی الاعداد بالمعنی الثانی ایضاً ممکن علی التقدیر المذکور وح لا مجال لورود قول القائل
صیلاً ولکن لما کان هذا الجواب بعیداً عن الفهم ومخالفاً للمقابلة اجاب عنه المحشی بجواب آخر وبینه بقوله ولا یبعد ان
یق آه وتقریره غنی عن الشرح **قوله** ولم یبین حال کونها آه دفع لما یتوهم من ان حصر الاعداد بین کونها من الامور
الاعتباریة الانتزاعیة والامور العینیة الموجودة بالفعل غیر تام لجواز ان تکون الاعداد من الامور العینیة المتعاقبة ولم
یبین حالها من ان عدم تناهیها بالمعنی الاول او بالمعنی الثانی وبیان الدفع واضح مستغن عن الشرح **قوله** المثال
ای قول المص والاعداد **قوله** الممثل له ای قوله امور غیر متناهیة **قوله** اذ عدم تناهیه آه ای عدم تناهی الممثل له بمعنی
الموجود بالفعل لا بمعنی لا تقف عند حد فان المحال انما هو ذاک لا هذا **قوله** والا فلا ینفع فانه لا یلزم ح تحقق امور
غیر متناهیة فینا بالفعل حتی یبطل الازالة ویثبت المط اعنی کون الادراک حصولیاً **قوله** والتمثیل آه دفع دخل مقدر
تقریر الدخل ان عدم مطابقة المثال للممثل له مم لجواز ان یکون الاعداد مثالاً لمطلق اللاتناهی مع قطع النظر عن
خصوصیة المعنی الاول او المعنی الثانی وخلاصة الدفع انه علی هذا یصیر الکلام قلیل المنفعة فان المقام انما یستدعی ذکر
اللاتناهی المستحیل ومن البین ان مطلق اللاتناهی لیس من هذا القبیل **قوله** ویصح اضافته الیها ای اضافة الکلی الی
الواحد والکثیرین **قوله** بخلاف عشرة عشرات رجال فان الاضافة فیه باعتبار العشرات دون الاحاد

... بكل عشرة من عشرات الرجال فيها عشرة بحذف عشرة تشرة رجال فانه لا يصح ان يقال كل واحد من العشرة عشرة **قوله** من حيث هو اى الرجال بدون الاضافة **قوله** بالمواطاة فيقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة **قوله** بالاشتقاق اى بواسطة ذو فيقال عشرة رجال ذو عشرة عشرة رجال وعشرات رجال ذو عشرة عشرات رجال **قوله** اى نوعه الاضافى آه يعنى ان المراد من النوع آه هو الكلى الذاتى سواء كان حقيقيا او اضافيا او فصلا قريبا كان او بعيدا او جنسا كذلك وفيه ما اورده علاء الدين من ان معنى تكرر النوع تكرر المفهوم بان يكون التكرر فى نفس ذلك المفهوم الكلى واليه اشار المحشى فى الحاشية بقوله فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته آه وليس معناه ان يكون التكرر فى نوع ذلك الكلى لا فى نفس مفهومه كما توهمه البعض فحمل النوع على النوع الاضافى بل على مطلق الذاتى غير العرضى **قوله** لجواز الاختلاف فى افراده بان يكون بعض افراده موجودا عينيا وبعضها الآخر موجودا ذهنيا بخلاف الذاتى فانه لا يجوز اختلاف افراده كذلك والا لزم كون الماهية الواحدة اعتبارية وحقيقية معا وهو كما ترى **قوله** ولا غائلة فيه نعم لو كان الشئ الواحد ذاتيا وعرضيا باعتبار واحد لكان فاسدا قطعا **قوله** لخروج هذه الاضافة عنه اى لخروج اضافة الوجود الى وجود زيد عن وجود زيد **قوله** وان كانت الاضافة داخلة فيه اى وان كانت اضافة الوجود الى زيد داخلة فى وجود زيد **قوله** فيتصف بامكانه آه فيصير الامكان ممكنا اذ لا معنى للممكن الا ما يتصف بالامكان ثم تجرى الكلام فى امكان هذا الممكن ايضا بانه على هذا التقدير موجود فيتصف بالامكان وهكذا الى ما لا نهاية له فيلزم التسلسل فى الامور العينية الموجودة فى الخارج **قوله** والتباين بين المقولات آه فاندفع ما قال الفاضل ميرزاجان من انه لا يصح حمل العدد على معروضه بالمواطاة فان العدد من مقولة الكم التى هى من الاعراض ولا شئ منها يحمل على الجواهر لفقدان مناط الحمل اعنى الاتحاد بين مقولتى الجوهر والعرض وذلك لان التباين بين المقولات لا يابى عن صدق احدها بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات فان الممتنع انما هو اندراج شئ واحد تحت مقولتين بالذات لا الاندراج مطلقا فتامل **قوله** فغير المحمول غير المحمول اى فما لا يكون محمولا على المعدود بالمواطاة اعنى الوحدات يكون مغائرا لما يكون محمولا عليه كذلك اعنى العدد **قوله**

المشتقات معنى اعتبار ياً لانها مركبة من الذات والنسبة والمبدء والنسبة امر اعتباري غير موجود في الخارج وعدم

جزء في ظرف مستلزم لعدم الكل في ذلك الظرف فلا يكون المشتق موجوداً في الخارج وهو المطلوب كذا قيل وفيه انه توجيه بكلام القائل

بما لا يرضى به قائله لان المشتق عند السيد المحشي غير مركب من النسبة بل هو معنى اجمالي بسيط يحلله العقل عند التفصيل الى تلك الامور

فالاوجه ان يقال المشتق معنى اعتباري انتزاعي ينتزعه العقل عن الموصوف نظراً الى الوصف القائم به **قوله** مجرداً عنها اي عن المنشأ **قوله** بقرينة

قرينة وهو قوله وجوده في النفس **قوله** اذ المتبادر نفي آه مع ان العدد موجود في الخارج لوجود منشأ الانتزاع قطعاً قال بعض

الاذكياء من المتاخرين لو حمل قول القائل العدد لا وجود له الا في النفس على الظاهر فهو غير معتد به ولو صرف عنه بان يراد من

الوجود الوجود في نفسه بدون المنشأ فيكون معتداً به لان هذا الوجود للعدد ليس الا في الذهن وهكذا حال قول الشيخ المذكور

في الهيات الشفاء فالفرق بين هذين القولين وتم كلامه بلفظه واجاب عنه بعض المحققين بان هذا القول ايضاً قول الشيخ

في الهيات الشفاء لا قول السيد الزاهد حتى يرد عليه ذلك الايراد فقوله وليس قول من قال آه معطوف على قول الشيخ العدد

له وجود في الاشياء الا على ان الكلام الواقع من الشيخ آه ولو سلمنا ان ذلك القول قول السيد الهروي لكن لما كان

الشيخ رئيس الفن وامام الحكماء فيصرف قوله عن الظاهر ويجعل معتداً به بخلاف هذا القائل فلم يصرف كلامه عن الظاهر ولم يجعل معتداً

به فظهر الفرق بين القولين وانقطع اصل الوهن من البين **قوله** ويغنوا باقي المقدمات اي قول المص فعدم الاقل مستلزم لعدم

الاكثر آه **قوله** فيصرح منطوق كلامه آه ويعضده ان المص جعل نتيجة الدليل اجتماع عدمات الامور المذكورة وترتيبها كما

يشهد به قوله فعدمات الاعداد ثم الاوجه لتقدير المضاف ان يقال مراد المص اثبات الترتيب في تلك الامور وجوداً وعدماً

اي الاعدام ١٢ منه مد ظله

فقوله العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل مثبت للاول وقوله فعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر مبين للثاني واما قول

اي الترتيب وجوداً ١٢ منه مد ظله — اي الترتيب عدماً ١٢ منه مد ظله

الفاضل المحشي يستلزم كون العلم زائداً للا تناهي في نفسه اشنع مما في غيره فغير تام لانا نقول الزام استحالة اللاتناهي في نفس الزائد

وفي غيره اشنع وافظع من الزامها في نفس الزائد فقط ولعل هو المراد فهم ومر الى ذلك فتدبر **قوله** اذ الملزوم مقدم آه فان مرتبة الملزوم مرتبة المعروض

مرتبة اللازم مرتبة العارض ولا ريب في تقدم الاول على الثاني **قوله** اي في حكم العقل آه فيه انه مستلزم لبطلان تركيب الستة

من الاعداد التحتانية في حكم العقل لا في نفس الامر لجواز ان يكون بعض الاعداد مقوماً للستة في نفس الامر ويكون لزوم الترجيح بلا مرجح

في العقل لجهله بالذاتية ومن المعلوم ان المطلوب هو الثاني لا الاول فالتقريب غير تام **قوله** فلا يرد ان تقوم حقيقتي

آه تفصيل الايراد على ما في بعض الحواشي انا لا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير تقوم الستة مثلاً بثلثة ثلثة دون اربعة

واثنين وخمسة وواحد لان ثبوت الذاتيات للذات ضروري غير محتاج الى جعل الجاعل اصلاً فكما لا يلزم الترجيح من غير مرجح

في تركيب الانسان من الحيوان الناطق دون الجوهر الناطق مع كونهما متساويين في افادة حقيقة الانسان فكذا لا

يلزم في تركيب الستة من ثلثة ثلثة دون باعداده مع تساوي كل واحد منها في افادة حقيقة الستة **قوله** لان المرجح آه دليل

لقوله فلا يرد وقد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** ورداً له والاستدلال الذي اورده السيد الزاهد في الحاشية المنهية بان تقويم

العدد بالوحدات ليس اولى من تقويمه بالاعداد فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح على تقدير تركيب العدد من الوحدات دون

الاعداد او استغناء الشيء عما هو ذاتي له على تقدير التركيب منهما معاً والجواب بان اشتمال العدد على الوحدات على كل

تقدير سواء تركب العدد الفوقاني من الوحدات او من الاعداد التحتانية مرجح لاعتبار التركيب من الوحدات اما الاشتمال

على التقدير الاول فظاهر واما على الثاني فلانه اذا سئل عن حقيقة تلك الاعداد التي هي اجزاؤه ثم عن حقيقة اجزاء اجزائه حتى

ينتهي الى اثنين فاذا سئل عنه فلا بد من ان يجاب بانه مركب من واحد واحد فالاولى ان يصار من اول الامر الى الآحاد

فثبت المرجح في الآحاد وبطل القول بان الوحدات ايضاً ليست اولى من الاعداد ساقط من وجهين الاول ما بينه الفاضل

المحشي بقوله الاشتمال لا يوجب آه وتقريره انا لا نسلم ان هذا الاشتمال موجب للترجيح والاولوية كيف ولو كان موجباً

لكان تركب السرير من العناصر الاربعة ارجح واولى من تركبه من قطعات الخشب المخصوصة والتالي باطل فالمقدم مثله اما

بيان الملازمة فعلى قياس ما صوره المجيب آنفاً بان يقال العناصر كالوحدات في انتهاء الجواب اليها فانه اذا سئل عن حقيقة

قطعات الخشب التي هي اجزاء السرير ثم وثم الى ان ينتهي الى الاجزاء الاولية فاذا سئل عنها فلا بد من ان يجاب بانها

مركبة من العناصر الاربعة فينبغي ان يرجع من بدء الامر اليها وزيفه بعض الاذكياء بان الوحدات من حيث انها

بالهيئة الوحدانية كافية في تحصيل العدد وحده فقط ولا شك في ان الاشتمال مع الكفاية في التحصيل يوجب الاولوية قطعاً

وهو متحقق في الاعداد بخلاف السرير فانه وان اشتمل على العناصر لكنها لا يكفي في تحصيله حتى يكون تركب السرير منها اولى من

تركبه

المرکب من القطعات المخصوصة فقیاس العدد علی السریر قیاس مع الفارق کما یشهد به الذوق السلیم وقد بینا فیما
کفایة الوحدات مع الهیئة فی تحصیل حقیقة العدد ممنوع کما ان مجموع الجسم النامی والناطق یکفی فی تحصیل الانسان مع انه
لیس حقیقته لما انه یلزمه الفهم والمساوی واما حصول الحقیقة فکلا فیجوز ان یکون ههنا کذلک وان استبان ان الوحدات
والعناصر سیان فی عدم الکفایة والقیاس المذکور قیاس صحیح وفیما فیه تامل ولا تعجل والثانی ما افاده المحشی بقوله وعلی
التسلیم فالاولویة آه وتقریره واضح غنی عن الشرح **قوله** هو یورث آه ای تقوم الستة بالکل یوجب ان یکون النسبة
بین الذات والذاتی بالجواز والامکان والضرورة العقلیة تشهد بان النسبة بینهما بالضرورة والوجوب **قوله**
بل منحصر فی اثنین وواحد فیجوز ان یکون الثلثة مرکبة منهما **قوله** الکلی کما یصدق آه ولاشک ان الوحدة کلی والوحدات
افراد کثیرة منها فلو کان العدد عبارة عن الوحدات المحضة لکان صدق الوحدة علیها ضروریا **قوله** والجواب آه
تفصیله ان قولکم ما یصدق علیه الوحدة لا یصدق علیه العدد ممنوع فان المستحیل هو صدق المتبائنین علی شیء واحد من جهة
واحدة واما صدقهما علیه من جهتین فلا ولا ریب فی ان صدق الوحدة علی الوحدات صداق کثیرة بناءً علی ما
تقرر من ان صدق الکلی علی الافراد یکون باصداق کثیرة لا بصدق واحد بخلاف العدد فان صدقه علی الوحدات
المحضة صدق واحد لا صدق کثیر فالمستحیل غیر لازم واللازم غیر مستحیل کما لا یخفی **قوله** هو رای اهل التحقیق وهو
ما افاده سلطان الاولیاء سند العلماء مولانا نظام الملة والدین قدس سره من ان الحق عدم الاشتمال علی
جزء آخر لاستغناء العدد عنه فان البداهة شاهدة علیه بان التی مبلغها العدد نفسها بلا اعتبار امر آخر کافیة
فی تحصیل ذلک العدد وهو مقدمته وصحة **قوله** اذ عشرة عشرة لیست آه بل هی عین کل واحد من اربعة واثنین
او خمسة وواحدة لانها عبارة عن الوحدات الستة فلا یلزم شیء من المحذورین **قوله** حیثیة تقییدیة آه المقصود
منه دفع ما یتوهم من ان هذه الحیثیة لیست باطلاقیة فان ما بعد الحیثیة الاطلاقیة یکون عین ما قبلها ولیست تعلیلیة
فانها لا توجب التغایر فلا تغایر عن الوحدات المحضة ولا تقییدیة فانها تستلزم دخول الهیئة فیه وذلک بان
هذه حیثیة تقییدیة لکن التقییدیة علی قسمین قسم یعتبر التقیید فیه فی العنوان فقط لا فی المعنون وقسم یعتبر التقیید فیه

فالعنوان لهم عدد والحقيقة من قبيل الاول وذلك يوجب تفاوت الاحكام كما حقق السيد الزاهد في فرق الكلي عن
التشخص حيث حقق ان الكلي هي الطبيعة نفسها والتشخص هي الطبيعة من حيث انها معروضة للتشخص لكن تلك الحيثية
في مرتبة العنوان فقط كذا في بعض الحواشي ثم اه اشكال مشهور وهو ان الوحدات لا تصير حقيقة احدية عددية على تقدير
كون العدد عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية الا بعد عروض الهيئة لها ولما كانت الهيئة خارجة
عن حقيقة العدد فالحقيقة العددية ليست في الحقيقة الا الوحدات وحدها فلزم القول بان الوحدات وحدها لا تصير وحدات
وحدها الا بعد عروض الهيئة لها اذ ان الحقيقة العددية لا تصير حقيقة عددية الا بعد عروض تلك الهيئة لها وان هذا الا
المجعولية الذاتية واما الجواب بانا لا نقول الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة حقيقة عددية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة
عددية حتى يلزم المجعولية الذاتية بل نقول الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد قبل عروض الهيئة
وبعد عروضها تحصلت وتقررت حقيقة عددية احدية وهذا كما ان الحيوان الناطق لم يكن حقيقة محصلة احدية ثم اذا
توحدا واختلطا صارا انسانا وهذا ليس من المجعولية الذاتية فلا يسمن ولا يغني من جوع وذلك لما عرفت ان الهيئة خارجة
عن حقيقة العدد فالحقيقة العددية ليست الا الوحدات وحدها فالقول بان الوحدات بعد عروض الهيئة تحصلت حقيقة
احدية عددية كما اعترف المجيب قول بالمجعولية الذاتية وهذا كما يقال الانسان ما كان ناطقا ثم صار باعتبار امر ما ناطقا
والقياس على الحيوان الناطق فاسد فان الحيوان الناطق وان لم يكن قبل الاختلاط والتوحد حقيقة احدية ثانية
لكن ليس من مقولة اخرى مغايرة لمقولة الانسان ليلزم المحذور بل هو عين الانسان وليس التغاير بينهما الا بالاجمال
والتفصيل بخلاف الوحدات الصرفة فانها قبل عروض الهيئة ليست كما بل انما هي من مقولة الكيف كما هو راى الشيخ او
ليست من المقولة اصلا كما هو راى السيد الزاهد وبعد عروض الهيئة يكون عددا مندرجا تحت الكم قوله الا لزم اه في
الحاشية المنهية لزوم خلاف المفروض على تقدير اعتبارها في العنوان ولزوم الاقرار المذكور على تقدير ان لا تكون معتبرة
في العنوان ايضا بل يكون الحيثية اطلاقية فتحت قوله حمل قوله اي قول بعض المحققين قوله لئلا يتجه اه دليل لصحة الحمل لا
لعدم الصحة كما وهم قوله اذ ح لا معنى اه دليل لقوله ليظهر قوله فان الاستلزام اه اي الاستلزام بين الوحدات

حاشية: ...على... الحيثية ... لعدم ... على ... فالاول من القول بوجود العدد في الخارج ... يلزم المجعولية الذاتية كما لا يخفى على العاقل

الكثرة والوحدات المعروضة للهيئة الاجتماعية **قوله** لا تغاير آه بل تكون الوحدة مع الوحدة بدون الهيئة الاجتماعية
عين تلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك وذلك لفقدان مناط المغايرة اعني الهيئة فلا يحصل من الوحدات الثلث مجموعات
ثلث **قوله** فلا يرد آه المورد هو القاضي احمد علي السنديلي رح **قوله** اعتبارية محضة لحصول هذه المجموعات من انضمام المجموع الى
المجموع ولا شك انه اعتباري محض فلا يلزم من عدم دخول المجموعات الاعتبارية ترجيح بلا مرجح ثم وجه عدم الورود ظاهر فان
القول باستلزام دخول الوحدات في العدد بدون الهيئة لدخولها فيه مع تلك الهيئة يقتضي دخول كل مجموع من المجموعات سواء
كانت حقيقية او اعتبارية وذلك لان المجموعات الثلث الحاصلة من الوحدات الثلث بالنسبة الى المجموعات الثلث
الاخر الحاصلة من تلك المجموعات بمنزلة الوحدات الثلث بالقياس الى مجموعاتها الا ان يقال لما كان المقدر ان دخول الوحدات
الصرفة مستلزم لدخولها مع الهيئة لان دخول المجموعات المحضة مستلزم لدخولها معها فيلزم تركب العدد من الاجزاء الغير المتناهية
فذلك لا يقتضي الا دخول المجموعات الثلث الحاصلة من الوحدات الثلث لا دخول سائر المجموعات وفيه ان تخصيص الحكم بدخول
بعض الكثرة دون بعض تخصيص بلا مخصص كما لا يخفى على من له الذوق السليم **قوله** مطلقا اي سواء كان العدد مشتملا على الهيئة
اولا **قوله** لكان لها وجه ظاهري لا وجه تحقيقي اذ النظر الدقيق يحكم بان العدد ليس جزءا للعدد على تقدير كون العدد عبارة
عن محض الوحدات ايضا كما حققه السيد الهروي بقوله بل نقول آه **قوله** يعني ان الاحاد آه الغرض من هذا الكلام دفع توهم عسى
ان يتوهم من ان الملازمة التي ذكرها السيد الزاهد بقوله واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة ممنوعة فانه يجوز ان يكون
كل واحد واحد من احاد الخمسة متحققا في الخارج على سبيل الانتشار والافتراق بان يكون بعض منها متحققا في مكان وبعض آخر منها
متحققا في مكان آخر فلا يكون الاحاد مجتمعة في مكان واحد حتى يتحقق المجموع من حيث هو مجموع ويستلزم المقدم للتالي بان المراد
تحقق الاحاد من حيث كونها معروضة للهيئة الاجتماعية منشأ لانتزاعها ولا شك ان الهيئة الوحدانية امر انتزاعي ذهني لا انضمامي
خارجي فح لا يضر كون الاحاد متفرقة في الكثرة متعددة لان الاحاد سواء كانت مجتمعة او متفرقة صالحة وقابلة لان ينتزع منها
العقل تلك الهيئة فاندفع المنع وتمت الملازمة كما لا يخفى **قوله** والا فلا يمكن آه اي ان لم يكن الهيئة الوحدانية امرا انتزاعيا
بل كانت منضمة مع احاد كثيرة من حيث هي كثيرة فلا يمكن عروضها للكثرة المحضة والا يلزم حلول عرض واحد في محال متعددة

وهو كما ترى فليس في الى آخ الاكثر كثرة محضة والعقل باعانة الوهم ينتزع عنها الهيئة المذكورة هذا **قوله** عدم العلة المعينة وهي
الجزء لا عدم علية ما فلا يكون عدم الاقل الذي هو الجزء علة لعدم الاكثر الذي هو الكل **قوله** الظاهر ان الفاء للتعليل تفصيل
المرام انه لما قال بعض الافاضل عدم المعلول ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة ولم يتعرض لتوقف وجود
المعلول على وجود العلة التامة بالذات فظهر انه لا يستقيم تفريع قوله فشيء بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء
بعينه على ذلك القول اذ تفريع مجموع الامرين على احدهما مما لا ريب في فساده ولهذا عدل المحشي المدقق عن التفريع الى التعليل
ثم في قوله الظاهر رمز الى انه يمكن جعل الفاء للتفريع بناء على ان بيان توقف وجود المعلول وان لم يكن مذكورا صراحة
في عبارة بعض الافاضل لكنه مشهور متعارف فهذا القدر من التعارف يكفي لصحة التفريع فانه ليس التفريع ح الا على مجموع الامرين لا على
احدهما ولا يخفى على اللبيب ان ارتكاب هذا التاويل وان كان مصححا للتفريع لكن لا شك في بعده عن الظاهر ومن ههنا ظهر
ان الحكم الجزمي القطعي بان الفاء للتفريع على مجموع مقدمة مذكورة ومشهورة كفت شهرتها عن ذكرها لا للتعليل كما صدر
عن الفاضل اللبكني عجيب جدا كما لا يخفى على المنصف فتامل ولا تعجل **قوله** وذا لا يتصور آه اي انعدام العلة التامة لا يتصور
الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فانعدام الاجزاء مطلقا لازم لانعدام العلة التامة وهو المطلوب **قوله** عن جملة
ما يتوقف عليه آه اي عن جميع ما يتوقف عليه المعلول في وجوده من العلل الناقصة ولهذا يوجد عند وجود العلة التامة
ولا ينتظر الى شيء آخر **قوله** لا يشذ اي لا يغيب **قوله** بمعنى المركب منها اي بمعنى المجموع المركب من العلل الناقصة المعروضة
للهيئة الاجتماعية الوحدانية **قوله** لكانت العلة التامة جزءا لنفسها ولا شك في بطلان هذا التالي فالمقدم ايضا
كذلك **قوله** لانها ح آه اي لان العلة التامة حين كونها بمعنى المجموع المركب معنى مغاير لكثرة العلل الناقصة باعتبار الهيئة
الاجتماعية التي ليست هي فيها **قوله** لانها بعض ما يتوقف عليه فان جملة ما يتوقف عليه المعلول ح هو الآحاد مع
المجموع ولا ريب في ان هذا المجموع وحده جزء المركب من المجموع والآحاد ثم حاصل المقام على ما ذكره بعض الاذكياء ان
العلة التامة هي كثرة محضة وليست بمجموع مركب من العلل الناقصة لانها لو كانت مركبة من هذه العلل يلزم جزئيتها لنفسها
واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان العلة التامة بمعنى المجموع المركب منها لها وجود واحد فكان

واحدا بالاعتبار ومغائر لوجودات العلل الناقصة التي هي مركبة منها تغائرا اعتباريا ومن المفروضات انها مما يتوقف
عليه المعلول فيكون واحدا من العلل الناقصة لان العلة الناقصة عبارة عن بعض ما يتوقف عليه المعلول وقد تقرر عندهم انها
جزء من العلة التامة فلزم ان تكون العلة جزءا لنفسها انتهى كلامه بعبارته **قوله** فتوقفها هو عين توقف آه اي توقف
المعلول على الكثرة عين توقفه على الآحاد وليس له توقف علىحدة على الكثرة من حيث هي كثرة فلا يكون هذا التوقف
بعض ما يتوقف عليه المعلول حتى يلزم المحذور **قوله** بخلاف المركب فان توقف المعلول على المركب مغائر لتوقفه على الكثرة
اذ التوقف على المجموع توقف واحد وعلى الكثرة كثير **قوله** فعلى هذا الايراد آه توضيح الايراد ان الحق يحوم حول
ما قال بعض الافاضل من ان عدم المعلول لا يكون الا بعدم العلة التامة بالذات وذلك لان قولنا الكثرة موجودة
قضية فلا بد لها من نقيض واجمعوا على ان نقيض كل شيء رفعه فيكون قولنا الكثرة ليست بموجودة نقيضا لها و
اذا انتقش هذا على صحيفة الخاطر فنقول رفع الكثرة المعينة المخصوصة التي هي العلة التامة على تقدير كونها عبارة عن
الآحاد في مرتبة الكثرة يتحقق برفع واحد منها البتة اذ انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل من حيث هو كل فاذا ارتفع
واحد من الكثرة لم يبق الكثرة كما كانت وح يصدق النقيض ويبطل قول السيد الهروي انه لا يعدم الكثرة الا
بعد ما ثبت جميع آحادها والا لزم احد المحذورين اما اجتماع النقيضين وهذا على تقدير صدق الاصل فانه يقتضي
وجودها فرض عدمه من الكثرة اذ وجودها هو وجودات آحادها بأسرها او ارتفاع النقيضين وهذا على تقدير عدم
صدق ذلك الاصل ايضا **قوله** لان قولنا آه دليل لقوله لا يرد **قوله** قضايا مفصلة متعددة ومن البين ان عدمها
لا يعقل الا بعدم الكل لان الامور الكثيرة المتعددة اذا اخذت من حيث هي كثيرة فلا يضاف اليه شيء سواء كان وجودا
او عدما الا باضافته الى كل واحد منها واذا اخذت من حيث هي امر واحد فيتصور اضافة الوجود والعدم اليه ويكون
كل منهما نقيض الآخر وينتفي بانتفاء واحد وهو غير متحقق فيما نحن فيه ثم بحث ان قولنا الكثرة موجودة الى قضايا
مفصلة علىحدة غير كاف لدفع ذلك الايراد اذ الكثرة المخصوصة التي كانت متحققة قبل فرض عدم واحد منها صارت
منتفية بعده قطعا وان كانت ثابتة في ضمن الكثرة الاخرى واما الاستدلال بان الحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء

... فليس موضعه لان ما لزم من انتفاء امر واحد انما هو عدم واحد متعلق بمرتبة واحدة
حاصل في ... فينتفي هذه المرتبة من الكثرة الا ترى انه اذا انتفى واحد من الكثرة المعينة الحاصلة من العشرة
مثلا يلزم انتفاء العشرة بلا مرتبة كيف لو كانت موجودة بعد انتفاء الواحد ايضا لم يكن الواحد مما يتوقف عليه العشرة
فيكون جميع الموقوف عليه تسعة وقد فرض عشرة هف فحصر عدم تلك الكثرة المخصوصة في عدمات جميع احادها الكثيرة بط
والقياس على الوجود قياس مع الفارق لان الشئ لا يوجد ما لم يوجد جميع ما له دخل في وجوده بخلاف العدم فانه اذا انتفى واحد
من دواخله ينعدم ذلك الشئ بالضرورة هذا ما اورده عماد الملة والدين **قوله** والقضايا الباقية بالعكس اي ايجابها
صادقة وسوالبها كاذبة **قوله** يرد عليه انه قد سبق آه وايضا يرد عليه ان عدم المعلول ممكن فليس بذاته فهو بسبب
ليس معنى التاثير الا هذا **قوله** فمنشأ انتزاعها ليس كك اي منشأ انتزاع العدمات اعني الاعداد المعدودة ليس
موجودا في الخارج وقت الانتزاع **قوله** لو كانت سلسلة تلك العدمات آه تبسط المقام على ما افيد انه لو كانت
تلك السلسلة موجودة مترتبة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو عدم الاثنين في المرتبة الاولى وبعده عدم الثلثة في المرتبة
الثانية وبعده عدم الاربع في المرتبة الثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة بان
جعلنا مبدأها عدم الثلثة ولا ارتياب في ان هذه السلسلة جزء من السلسلة الاولى لانها مشتملة عليها مع امر زائد وهو عدم
الاثنين فاذا طبقنا احدهما على الاخرى لا بايقاع الحركة والمحاذات بل بايقاع مرتبة من احدهما بازاء مرتبة من الاخرى
في الملاحظة بحيث يحكم العقل حكما صادقا واقعيا بانه كما ان في سلسلة الكل مبدأ اعني عدم الاثنين كك في سلسلة الجزء مبدأ
بازائه اعني عدم الثلثة وكما ان في السلسلة الاولى ثان كك في السلسلة الثانية ثان وهكذا فان كان بازاء كل مرتبة معينة من الكبرى
مرتبة من الصغرى لزم مساواة الكل والجزء وهو كما ترى والا فيكون في الكبرى مرتبة ليست في الصغرى بازائها ... فيتعين
تناهي سلسلة الجزء في ذلك الجانب واذا ثبت تناهيها ثبت تناهي الكل في ذلك الجانب ايضا لانهما مختلفان في جانب المبدء دون اللاتناهي
لاتحادهما فيه وبالجملة اذا ثبت التناهي لاحدهما في جانب اللاتناهي ثبت التناهي للاخرى في ذلك الجانب ايضا بالضرورة
قوله وان الثانية فلا يتحقق وراء الاربعة عند احد اي وراء الاجزاء التي بها يتقوم ... حقيقة الجسم فلا يتحقق وراء الاربعة وهي

الهيولى والصورة الجسمية والنوعية والشخصية **قوله** صفة للجسم المتصل آه توضيح المقام وتلويح المرام انه لما كان في جعل قول السيد
الهروي الغير المتناهية صفة للاجزاء كما هو الظاهر من العبارة فساد واضح اذ يكون الحاصل ح ان العدمات وان كانت
امورا انتزاعية وهمية غير موجودة في الخارج لكنها لا تأبى عن اجراء برهان التطبيق فيها لا ترى ان هذا البرهان يجري في الاجزاء
المقدارية الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي مع انها وهمية انتزاعية ولا يخفى على احد فساده لان الجسم امر واحد متناه
بالفعل لا جزء فيه بالفعل اصلا فكيف يتأتى في تلك الاجزاء ذلك البرهان اذ لا بد لجريانه من الامور المتعددة بالفعل ليتصور تطبيق
المبدء على المبدء وتطبيق الاوساط على الاوساط ليظهر التفاوت في الجانب الآخر فيلزم الخلف فصرفه المحشي المحقق عن الظاهر بان
جعل ذلك القول صفة للجسم بتاويل الجسمية ويؤيده ما وقع في بعض النسخ بدله الغير المتناهي المقدار ومن ههنا استبان
فساد كلام من جعل الغير المتناهية صفة للاجزاء وقدر لفظ المتناهي بعد الجسم المتصل وشرح العبارة بان الاجزاء المقدارية
الغير المتناهية في الجسم المتصل المتناهي عند الحكماء القائلين ببطلان الجزء الذي لا يتجزى يجري فيها برهان التطبيق جريانا
وهميا لا تفصيليا غير متوقف على فعليتها كما توهمه الحكماء لابطال قابلية الجسم للانقسامات الغير المتناهية من جانب المتكلمين القائلين
بثبوت الجزء انتهى **قوله** لا يمشيه الجواب لان خلاصة الجواب ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة
بمنشأ انتزاعها وعلى تقدير خروجها من عالم القوة الى عالم الفعلية تكون موجودة بانفسها **قوله** اذ في مسكة بالسكا
بالضم بمعنى زيركي **قوله** فلا يجري فيها البرهان لان من شرائط جريان التطبيق كون الشيء موجودا بالفعل سواء
كان هذا الوجود بنفسه او بمنشأ انتزاعه وهذا الشرط مفقود في الاعدام **قوله** فابدا احتمالا آخر بان يراد من
قول السيد الزاهد موجودة واحدة ان الاجزاء المتعددة معروضة لوجود واحد بان تكون تلك الهويات المتعددة
متحدة في الوجود غير سديد لان هذا الاحتمال مما سيبطله السيد المحشي بقوله فبطل ما توهم انها حقيقة متعددة موجودة بوجود
واحد **قوله** يعني ان الكل له وجود آه هذا تهذيب ما قال السيد الهروي في حاشيته على شرح الهياكل مجيبا عن الايراد
الوارد على اتحاد الاجزاء المقدارية التحليلية مع الكل اعني الجسم بان الاتحاد مستلزم لصحة الحمل بين اجزاء المتصل وبينها
وبين الكل وهو غير صحيح فلا يقال هذا الذراع نصفه نصف ذلك النصف وهكذا من ان الكل حال الاتصال له

وهو وجود خارجي محض والجزء في هذه الحال له وجود ذهني ووجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار كقدر معين ووضع
معين وتعلق الحس به وذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث
يصح انتزاعه عن الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلاً حتى يستلزم الحمل **قوله** على تفسيره اي تفسير الارتباط
قوله كما قالوا في الحلول من ان تصور الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة الى المنعوت بوجه ما يمتاز عن غيره بديهي
وهو كاف في المقصود وان لم تكن ماهية ذلك الاختصاص مدركة لنا بالكنه **قوله** فلا يرد انه آه المورد هو القاضي احمد علي
السنديلي حيث قال المشتق عند المحشي معنى بسيط ينتزع عن الموصوف فالموصوف له وجود خارجي محض والمشتق له وجود
ذهني وهو كون الموصوف بحيث ينتزع منه ذلك وان شئت قلت كون المشتق بحيث يصح انتزاعه من الموصوف
فلا اتحاد وايضاً فينبغي ان لا يصح حمل المشتق على الموصوف وهو كما ترى **قوله** ينافي وحدة الاتصال اذ على تقدير التعدد
لا يمكن الاتصال **قوله** فتخصيص التحليلي كما هو المفهوم من قول القائل ذات الجزء التحليلي مقدمة على الكل **قوله** الا انه
بالدليل آه فيه ما اورد من ان كلام المحشي يدل على ان الاستدلال على الشيء يقتضي حصوله بالنظر فارادة المعنى الاعم
الشامل للتنبيه من الاستدلال على طريق عموم المجاز باطل لان النظرية لا توجد في التنبيه فانه للتحصيل والتنبيه لازالة
الخفاء **قوله** وقد ذكرنا قبله من ان الثابت بالمقدمة الممهدة المشهورة انما هو بطلان المحل معه حدوثاً لا بقاءً فاللازم
تخلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد لغا المقدمة الممهدة على انه لا يصير
دليلاً آخر **قوله** فمن الجائز ان يكون اضافة والاضافة لا تتصف بالمطابقة فلا يتم التفريع الذي اورده المصـ
بقوله فيلزم ان يكون لكل معلوم امر يطابقه وهو العلم به **قوله** افاده بعض الاعاظم المفيد رئيس المحققين مولانا نظام الملة
والدين **قوله** فلا ينفع فيما هو بصدده اعني كون العلم بمعنى الصورة الحاصلة وهذا لانه لا شك في اتصاف كل
علم بالمطابقة بمعنى المناسبة المصححة لمبدئيته للانكشاف **قوله** فممنوع لانا لا نسلم ان العلم يجب مطابقته للمعلوم
بحسب الماهية بل العلم صفة قائمة بالنفس لها نسبة مخصوصة الى المعلوم بها ينكشف المعلوم دون غيره **قوله**
لا يجدي شهادة الوجدان لان دعوى الضرورة في موضع النزاع مما لا يسمع اصلاً **قوله** يصح لزا [illegible]

لانهم ينكرون الوجود الذهني وذلك الجواب مثبت له فالالزام صحيح قطعاً **قوله** كما هو مزعوم الامام تفصيل المقام انه لما كان الامام قائلا بالوجود الذهني ويكون العلم عبارة عن النسبة فذلك الجواب لا يتم على مذهبه فانه يثبت لبوت [illegible] لا ابطال كون النسبة علماً اذ يجوز ان تكون الاشياء المعدومة في الخارج حاصلة في العقل واما تقريره بانضمام المقدمة الاخرى كما بينه الفاضل اللبكني فلا يخفى ما فيه من الكلفة فافهم **قوله** فيه انه لم لا يجوز آه خلاصته انه يجوز ان يكون تقدير عدم الاشياء عن الاذهان العالية محالاً والمحال يستلزم نقيضه كما قالوا ان عدم الزمان يستلزم وجوده فليجوز ان يكون ذلك التقدير محالاً مستلزماً للمحال الآخر اعني عدم تغير العلم **قوله** هي اي الصورة الحاصلة **قوله** دون هوية الصورة **قوله** هذا آخر ما تيسر لي آه وهذا آخر ما اردنا ايراده وقصدنا تنضيده والمأمول من فضله سبحانه والمرجو من عموم لطفه جل شانه ان يوفقنا لتكميل ما بقي من المحشي المدقق والفاضل المحقق بحرمة النبي وآله الامجاد صلى الله عليه وعلى متبعيه الى يوم التناد وكان اختتام هذه الحاشية في شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن سنة الف ومائتين بعد الستة والاربعين من السنة الهجرية على صاحبها الصلوة والسلام بعدد شهور والايام

قد حصل الفراغ من اعتناء طبع هذه الحاشية المنيفة + والتعليقات العجيبة اللطيفة + المترجمة بشمس الضحى زاده [illegible] التي صنفها امام العلماء + ونبراس الفضلاء + الحبر الماجد الفهامة + والنحرير المجتهد العلامة + مصباح مشكوة التحقيق + روح جثمان التدقيق + الفطن الغطمطم + والكيس الخضم + صاحب التصانيف المتداولة + والمؤلفات المشهورة + مولاي واستاذي المولوي **تراب علي** + مد الله ظله العالي + ما دام في الكتب ذكر المقدم والتالي + لوحيد العصر وفريد الدهر + اورع الزمان + المشهور في كل مكان + ذي المطبع الحجري + الشهير بالمصطفى + [illegible] الحاج محمد روشن خان بكتابة الفائق على الاقران + عبد الرحمن خان + وتصحيح المصنف + عند قصده لسفر الحرمين الشريفين زادهما الله العز والشرف + في تسع وعشرين من ذي الحجة سنة ثمان وخمسين بعد الالف والمائتين + من هجرة رسول الثقلين + عليه وعلى متبعيه التحيات الوافيات + [illegible]

الى رحمة الكبريا + محمد زكريا بن محمد [illegible]

تصحیح نامۂ شمس الضحی لازالۃ الدجی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
٢	٢	المطر	اَمْطَرَ
٣	٦	ابی	الی .
″	١٧	ہذ	ہذا
٤	٣	ابما	انما
″	١٠	معاذ اللّٰہ	معاذ اللّٰہ
٦	١	لانہا	+
″	٦	تازگی	تازہ
١٠	١٨	السیاق	السباق
١٣	١٣	ہذ	ہذا
١٦	١٢	للعلوم	المعلوم
١٩	٤	للمیزانین	للمیزانیین
٢٠	١٩	فلائل	فسائل
٢٥	٤	للعلم	العلم
″	١٢	الحضوری	حضوری
٣٥	٣	ہذ	ہذا
٣٨	١٦	نسبی	نسبی
٤٤	٤	حاصل	حاصلہ
″	١٢	ملحوظا	ملحوظۃ
١٤	١٣	عینا	عینیاً
٤٦	٤	فتنقل	فینتقل
٤٨	١١	تعسف	فیہ تعسف
٥٠	٨	ماثورٌ	ماثور
٥١	٥	الشیخ	الشیخ
٥٣	٢	بغی	بقی
٥٤	٨	موشات	المونثات
٥٥	١٨	المطلق	لمطلق
٦٤	١	بذالک	بذلک
″	١٤	الواحدانیۃ	الوحدانیۃ
٦٥	١٧	لہا	بہا
٧٠	١٨	لاَ	لِمَا
٧٩	٢	یتبدل	یُبَدِّل
٧٩	١١	انتعادات	الانتقادات
٨٠	٢	متقابلۃ	مقابلۃ
″	″	المعلوم	العلوم
٨١	١٠	آخر	الآخر
″	١٧	لکل وجہۃ	لکلّ وجہۃ
٨٢	١٦	لذالک	لذلک
٨٣	١	مقدمہ	مقدمتا
٨٤	٣	اتو	اتوا
٨٨	١٧	احدہا	احدہما
٨٩	١٢	یلغوا	یلغو
٩٠	٥	عداہ	عداہا
٩١	٨	منہا	منہا
٩٢	٨	للآحاد	للاحاد

تمت بالخیر